B. A.

An Introduction to the History of the Science of Politics.

by

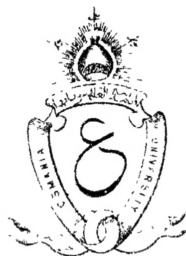
F. Pollock.

تاریخ سیاسیات

ترجمہ

مولوی رحم علی الہاشمی ، بی۔اے۔

قیمت	روپیہ	آنہ
سکۂ عثمانیہ	۱	۱۲
سکۂ انگریزی	۱	۸



سلسلۂ نصابیات علمیۂ جامعۂ عثمانیہ

تاریخ سیاسیات

مُصنفۂ

سر فریڈرک پولک

مترجمۂ

چودھری رحم علی صاحب ہاشمی بی۔اے

۱۳۴۳ھ م ۱۳۳۴ف م ۱۹۲۵ء

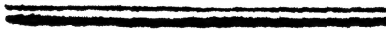
دار الطبع جامعۂ عثمانیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن

یہ کتاب مسرز میکملن اینڈ کمپنی کی اجازت سے
جن کو حق اشاعت حاصل ہے اردو میں
ترجمہ کرکے طبع و شایع کیگئی ہے -

فہرست مضامین



صفحہ



بسم اللہ الرحمن الرحیم

تاریخ سیاسیات

باب اوّل

علم سیاسیات کی ابتداء

فلسفۂ یونان میں مختلف علوم کا مرتبہ

کوئی سچا برہمن جب کسی ادبی تصنیف کی ابتدا کرتا ہے، تو اپنے علوم وفنون کے سرپرست فیل سر دیوتا گنیش جی کے لئے کوئی تعظیمی فقرہ ضرور لکھ دیتا ہے۔ اہل مغرب رسم ورواج کے چنداں پابند نہیں، تاہم فلسفہ وحکمت کی کسی کتاب کا آغاز ارسطو کے نام سے ہو تو نامناسب نہ ہوگا کیونکہ جس طرح ہم نے یونان سے وہ تمام باتیں سیکھی ہیں جن سے ہماری زندگی کار آمد ہوتی ہے اسی طرح حکمت واصول حکمت کے لئے ہم بالخصوص ارسطو کے رہین منت ہیں، اور اُن صدیوں میں بھی جبکہ یونانی علوم وفنون بُھلا دیئے گئے تھے، ارسطو کے نام اور تصنیفات نے عصر جدید اور دور یونانی میں تعلق قائم رکھا تھا۔ (یہ دوسری بات ہے کہ جس طریقہ پر اور جن مقاصد کے لئے یہ تصنیفات استعمال کیجاتی تھیں اُنھیں دیکھکر خود اُسے تعجب ہوتا)

ہمارے موجودہ موضوع پر ارسطو کو جو حق ہے وہ اظہر من الشمس ہے متاخرین نے بالاتفاق اُسے علم سیاسیات کا بانی تسلیم کرلیا ہے۔ اور اگرچہ سیاسی خیالات کا

وجود اس سے پیشتر بھی تھا لیکن ارسطو پہلا وہ شخص تھا جس نے سیاسی مسائل پر محققانہ تحلیل و تدوین سے نظر کی، جو ہر علمی تحقیقات کی امتیازی علامات خصوصیات ہیں۔ ہمارے دیگر علوم اور مسائی علمیہ کی طرح علم سیاست کی ابتدا کا شرف بھی ارسطو ہی کو حاصل ہے۔ اور ارسطو نے اپنے ملکۂ نظم و ترتیب کی بدولت اپنے پیشروؤں کے منتشر خیالات سے سامان تعمیر جمع کر کے دوسرے علوم کی طرح اس علم کی بھی ایک مکمل عمارت کھڑی کر دی۔ ہم کوشش کرینگے کہ ارسطو سے لیکر زمانۂ ما بعد تک اس علم میں جو جو تغیرات ہوے اور جتنی ترقی ہوئی اُسے بیان کریں۔ یہ نہ علوم متعارفہ کی تاریخ ہے، نہ اُن علوم طبیعیہ ہی کی جن میں ریاضی کی سی قطعیت نہیں ہے، کہ مسلسل اور تیز رفتار ترقی کی داستان ہوتی بخلاف اس کے ہمکو جا بجا بے سر و پا خیالات اور فاحش غلطیاں نظر آئیں گی۔ لیکن تمدنی اور سیاسی جد و جہد کی بدولت جو کچھ علم کے نام سے موسوم ہو گیا ہے اگر ہم اُس سے قطع نظر کر کے علمی محققین کے کارناموں کو پیش نظر رکھیں، اور ناکامیوں کی کثرت کامیابی کی طرف سے ہماری آنکھیں بند نہ کر دے تو بہت کچھ حقیقی ترقی بھی ہم کو دکھائی دیگی۔

مناسب ہو گا کہ اس علم کی تاریخ کی بحث میں پڑنے سے پہلے ہم سرسری طور پر یہ دیکھ لیں کہ انسانی معلومات میں اس علم کا کیا مرتبہ ہے۔ بہت سے لوگ تو شاید یہ بھی نہ تسلیم کریں گے کہ سیاسیات کا کوئی علم ہے بھی۔ اگر اس سے ان کا یہ مطلب ہو کہ ایسے قواعد کا کوئی مجموعہ موجود نہیں ہے جس کی پابندی سے ایک وزیر اعظم کو ہمیشہ کثرت رائے پر قابو حاصل کرنا آجائے تو نفس واقعہ کے لحاظ سے ان کا خیال صحیح ہو گا، مگر اُس سے یہ بھی ظاہر ہو گا کہ علم کا جو مفہوم وہ سمجھتے ہیں وہ ناقص ہے۔ علم سیاسیات کو اُسی معنی میں اور اُسی، یا تقریباً اُسی، حد تک علم کہہ سکتے ہیں جس معنی میں اور جس حد تک علم اخلاقیات کو۔ وہ علمائے اخلاقیات جو خاص خاص اصولوں کے پابند ہیں، اپنے خیالات کو کتنی ہی اہمیت کیوں نہ دیں، کم از کم یہ بات اب بھی مشتبہ ہے کہ عملی زندگی کے واقعی مسئلوں کو حل کرنے میں لوگوں کو فلسفۂ اخلاق کے اصولوں سے بہت کچھ مدد ملی ہو کم سے کم

میں تو حق و ناحق کا فیصلہ کرتے وقت اپنے کسی حق پسند اور عقلمند دوست ہی سے مشورہ کروں گا، نہ کہ دنیا کے کسی ماہر فلسفۂ اخلاق سے۔ اگر اتفاق سے یہ دوست فلسفہ بھی جانتا ہو تو صرف اسی بنا پر میں اُس کی رائے کو نہ اچھا سمجھونگا نہ بُرا۔ پھر بھی کوئی تعلیم یافتہ اس سے انکار نہیں کرسکتا کہ اصول اخلاق کی ابتداء اور ماہیت کی تحقیق جائز اور مفید ہے اور نہ یہ کہہ سکتا ہے کہ عقلی یا تاریخی حیثیت سے انھیں اصول عامہ کے تحت میں لانے کی کوشش کرنا بالکل بے سود ہے۔ انسان چونکہ ایک اخلاقی ہستی ہے، اسی لئے وہ نیکی اور بدی کی حقیقت اور ضمیر کے افعال و خواص پر غور و خوض کرنے پر مجبور ہے۔ اسی طرح متمدن ہونے کی حیثیت سے وہ مملکت کی حقیقت، حکومت کے کاروبار اور ملکی اور قومی فرائض کی بنیاد اور ان کے وجوب پر غور و خوض کرنے پر بھی اتنا ہی مجبور ہے۔ اور یہ دوسری تحقیق بہ نسبت پہلی تحقیق کے زیادہ عملی ہے، کیونکہ معاملات عامہ پر علم سیاسیات کے عام سے عام اصولوں کا اکثر بلاواسطہ بہت کچھ اثر پڑتا ہے، اور میرے خیال میں اخلاقی اصولوں کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا۔ فرانس[۱] دستور ساز جماعت کی طرف سے حقوق انسانی[۲] کا اعلان عملی نتائج پیدا کئے بغیر نہ رہا۔ اس اعلان میں انسان کے فطری حقوق اور معقول مطالبات کے متعلق عام دعاوی ہیں۔ اگر یہ دعوے صحیح ہیں تو ماہرین علم سیاسیات اور واضعان قانون کے لئے انتہا کی اہمیت رکھتے ہیں، اور اگر غلط ہیں تو نہایت ضرر رساں ہیں۔ دونوں حالتوں میں یہ دعوے علم سیاست کے قضیوں کا کام دیتے ہیں۔ ۱۸۴۸ء میں بارتھیلمی سینٹ ہلیر[۳] نے دنیا کو بتا دیا کہ یہی دعوے زمانۂ گذشتہ میں ہمیشہ علم سیاسیات کا لب لباب رہے ہیں۔ جو اصول یوں بالاعلان بیان کئے گئے ہوں اور اس قدر قوت

---

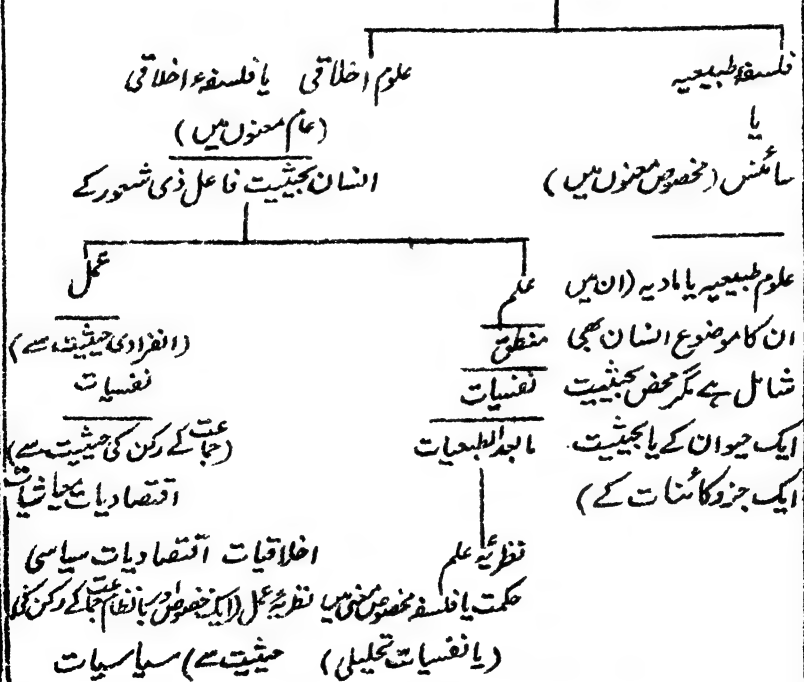
۱ French Constituent Assembly فرانس کی دستور ساز جماعت۔

۲ Rights of Men

۳ Barthelemy St. Hilaire

حاصل کر چکے ہوں اور ذہن انسانی کو حقیقۃً متاثر کر چکے ہوں وہ یوں ہی نظر انداز نہیں کئے جا سکتے اور ان کی تصدیق یا رد علمی تنقید کا فرض ہے جو لوگ فلسفہ کی ضرورت یا امکان کے قائل نہیں ہیں اُن کے لئے یہی جواب کافی ہے کہ وہ فلسفہ جن کو فلسفہ کہنا درست نہیں ہے اُن کی پردہ دری کے لئے بہرحال ایک تنقیدی فلسفہ کی ضرورت ہے۔ اسی طرح علم سیاسیات کا وجود ہے اور ضروری ہے اگر اور کسی وجہ سے نہیں تو محض اسی لئے ضروری ہے کہ وہ مہمل سیاسی اصولوں اور تجویزوں کو رد کرے۔

اس امر کو واضح کرنے کے لئے کہ ہمارے عام علمی نظام میں علم سیاسیات کو کیونکر جگہ دی جا سکتی ہے میں تقسیم علوم کا قدیم طریقہ اختیار کرتا ہوں، جس کی رو سے علوم کی دو قسمیں ہیں، علوم طبیعیہ اور علوم ذہنیہ۔[1] اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ میں



اپنے کو کسی عام اصول کا پابند کر رہا ہوں۔ میرے نزدیک کوئی وجہ نہیں ہے کہ صحیح تقسیم صرف ایک ہی ہو اور مختلف اغراض کے لئے تقسیم کے مختلف طریقے نہ استعمال کئے جائیں۔ میں اس وقت جو تفریق قائم کر رہا ہوں ممکن ہے کہ بعض اعتبارات سے اس کو بالکل نظر انداز کر دینا ہی مناسب ہو مثلاً ہربرٹ اسپنسر[1] نے تقسیم علوم پر جو مضمون لکھا ہے اُس میں ایسا ہی کیا ہے۔ ممکن ہے کہ تحلیل کے آخری درجہ پر پہنچکر یہ تفریق باقی ہی نہ رہے۔ فی الحال میں اس بحث کو تحلیل کے آخری درجہ تک نہیں پہنچانا چاہتا، بلکہ یہ تسلیم کئے لیتا ہوں کہ سیاسیات کا مطالعہ ایک طرح کی تحقیقات سے تعلق رکھتا ہے جو معمولی عملی اغراض کے اعتبار سے دوسروں سے صاف طور پر ممتاز معلوم ہوتی ہیں۔ علوم طبیعیہ میں مادیات سے بحث کیجاتی ہے اور انسان کے نظام جسمانی سے بھی، اس حیثیت سے کہ وہ بھی عالم مادی کا ایک جزو ہے۔ علوم ذہنیہ میں ذی شعور انسان سے بحث کیجاتی ہے اور اس کے افعال ارادی جن اصولوں کے پابند ہیں ان کا مطالعہ کیا جاتا ہے۔ ہمارا مطمح نظر اور طرز تحقیق دونوں صورتوں میں ایک ہی ہے یعنے نظری استدلال سے واقعات کا معائنہ کر کے حقیقت کو دریافت کرنا، مگر وسائل میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ علوم طبیعیہ میں ہم اُن موجودات کے متعلق تحقیقات کرتے ہیں جن کو ہم حواس ظاہری سے محسوس کرتے ہیں اور اُن آلات سے کام لیتے ہیں جن کو ہم اپنے ہاتھوں سے رکھتے اُٹھاتے ہیں۔ اخلاقی علوم میں مواد ہمارے ذہن میں ہوتا ہے اور آلات صرف ہماری زبان اور کتابیں ہوتی ہیں۔ اسی وجہ سے تحقیق کرنیوالے کے کام، نتائج کی نوعیت اور ان کی تصدیق کی استعداد میں بہت کچھ اختلاف ہو جاتا ہے اور یہ باتیں قابل لحاظ ہیں، اگر کسی اور وجہ سے نہیں تو صرف یہ معلوم کرنے کے لئے کہ علوم اخلاقی اگر علوم طبیعیہ کے سے قطعی و یقینی

[1] Herbert Spencer

نہیں ہیں تو یہ اُن لوگوں کا قصور نہیں ہے جنھوں نے اپنی تمام طاقتیں ان کی تحقیق میں صرف کردیں بلکہ ان علوم کے موضوع کی نوعیت خود اس کا باعث ہے اور ارسطو کی بھی یہی رائے ہے۔ ہم کو اس وقت علوم طبیعیہ کی قسموں سے کچھ سروکار نہیں ہے؎۱۔ علوم اخلاقی دو شاخوں میں تقسیم کئے جاسکتے ہیں، ایک نظری اور دوسرے عملی۔ مقدم الذکر میں ہم انسان کو ادراک اور خیال کی قوتیں رکھنے والی ہستی تصور کرتے ہیں اور موخر الذکر میں انسان کو اس نظر سے دیکھتے ہیں کہ اس میں حس اور فعل کی قوتیں موجود ہیں۔ یہاں پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ تحلیل کے آخری درجہ پر پہنچکر یہ تفریق قائم رہے گی یا نہیں۔ خود میری تو یہ رائے ہے کہ یہ قائم نہیں رہسکتی، یا بالفاظ دیگر علم اور عمل حقیقتاً ایک دوسرے سے بالکل علحدہ نہیں کئے جاسکتے، مگر یہ تفریق اُس اختلاف سے ضرور مطابقت رکھتی ہے جو حیات انسانی کی معمولی رفتار میں صاف صاف نظر آتا ہے۔ تخمینی علوم ذہنیہ میں منطق (بلالحاظ اس کے کہ علوم نظری میں اس کا کیا درجہ ہے) اور مابعد الطبیعیات ہے جو اس ہمہ گیر اور سب سے مشکل مسئلہ کی طرف ہم کو متوجہ کرتا ہے کہ علم کیا ہے اور اس کا وجود کیونکر ممکن ہے۔ اس طرح ذہنیات کی نظری شاخ میں نظریۂ علم سے اور عملی شاخ میں اخلاقیات سے گذر کر ہم فلسفہ پر

؎۱ میں نے اس کی کوشش کی کہ علم کی مکمل تقسیم کروں اور بہت سے مسائل کو ویسے ہی چھوڑ دیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر محض فاصلے اور اعداد کے علوم کو لیجئے سوال یہ ہے کہ آیا وہ علوم طبیعی میں شامل کئے جائیں یا نہیں اس لئے کہ ان کا تعلق کسی واقعہ فطرت سے نہیں بلکہ وہ خارجی عالم کے علم کا تعین کرنے میں مدد دیتے ہیں۔ اس کے علاوہ میں نے منطق کے متعلق کسی رائے کا اظہار نہیں کیا سوائے اس کے کہ اس کا تعلق عملی اخلاقی علوم سے نہیں بلکہ تخمینی اخلاقی علوم سے ہے۔ یہ مسئلہ بھی زیر بحث ہے کہ آیا اسے ایک مستقل علم سمجھا جائے یا نہیں اور اس سے بھی زیادہ اہم اس کا نفسیات اور الٰہیات سے تعلق کا مسئلہ ہے

پہنچ جاتے ہیں کیونکہ کسی خاص علم میں خود علم کی تحلیل نہیں شامل ہو سکتی۔ یہ میں نے ضمناً بیان کر دیا کیونکہ مجھے یہ دکھانا تھا کہ علوم کو کتنی ہی عقلمندی سے کیوں نہ ترتیب دیں فلسفہ سے نجات نہیں مل سکتی اور جس قدر اُس سے پیچھا چھُڑانے کی کوشش کیجائے گی اتنی ہی اس کی ضرورت محسوس ہوگی اور اُسی قدر لوگوں کے خیالات میں بالعموم غلطیاں ہوں گی۔ نفسیات ایک طور پر نظری اور عملی دونوں طرح کے علوم میں شامل ہے کیونکہ اس کو مابعد الطبعیات سے اتنا ہی قریبی تعلق ہے جتنا اخلاقیات سے۔ نفسیات کو علوم اخلاقیہ عملیہ میں شمار کر کے اُس کی تعریف یوں کر سکتے ہیں کہ علم النفس اُس علم کو کہتے ہیں جس میں انسان کو صرف ایک فرد قرار دے کر اس کے افعال و حرکات کا مطالعہ کیا جاتا ہے۔ لیکن انسان کی صرف انفرادی حیثیت پر نظر کرنا کافی نہیں ہو سکتا۔ وہ جماعتیں بنا کے رہتا ہے اور کوئی زمانہ ایسا نہیں گذرا جس میں اس کے خلاف ہوا ہو۔ لہٰذا انسان کو ایک جماعت کا رکن قرار دیکر اس کے افعال پر نظر کرنے کے لئے ایک دوسرے علم کی ضرورت ہوئی جو اب بالعموم مدنیات (سوشیالوجی) کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ انگریزی لفظ سوشیالوجی اکثر علماء کو اس لئے بُرا معلوم ہوتا ہے کہ اُن کے نزدیک یہ مختلف زبانوں کے دو لفظوں کے بیجا اختلاط سے بنا ہے۔ اب وہ زمانہ تو نکل گیا کہ میں کسی کو اس نام کے استعمال سے روکوں۔ تاہم میں یہ بہتر سمجھتا ہوں کہ انسان کے اُن افعال و عادات کو چھوڑ کر جو خاص کر سلطنت سے تعلق رکھتے ہیں انسانی زندگی کے مطالعہ کا عام نام ایکانومی (اقتصادیات) رکھا جائے۔ ارسطو نے بھی اس لفظ کو قریب قریب اُنھیں معنوں میں استعمال کیا ہے ایکانومی کی ایک شاخ پولیٹیکل ایکانومی (اقتصادیات سیاسی) ہے جس کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ علوم اخلاقیہ کا یہی ایک شعبہ ہے جو نیم قطعی حالت تک پہنچ گیا ہے (جو معارف قطعیہ کی سرحد میں داخل ہوا چاہتا ہے) فی الحال ہمیں اس تحقیق میں نہ پڑنا چاہئے کہ

پولیٹیکل ایکانومی (اقتصادیات سیاسی) کو نیم قطعی سمجھنا کہاں تک درست ہوسکتا ہے۔ اقتصادیات (ایکانومی) کی ایک دوسری شاخ علم الاخلاق ہے بشرطیکہ ہم یونانیوں کے ہمخیال ہوکر علم الاخلاق اُس علم کو کہیں جو ایک انسان اور اُس کے ابنائے جنس کے درمیانی تعلقات سے بحث کرتا ہے، اور حقیقت یہ ہے کہ قطعی یا خالص شخص فرائض کے وجود اور سوسائٹی کے دائرہ سے باہر کسی اخلاقی حس کے پیدا ہونے کے امکان کے متعلق جو کچھ بھی کہا جائے اس میں شبہہ نہیں کہ اخلاقی فرائض میں سے بیشتر ایسے ہیں جو دوسروں کے خیال پر مبنی ہیں۔ لہذا ہم نزاعی مسائل پر رائے زنی کئے بغیر اخلاقیات کو مدنیات کی ایک شاخ مانے لیتے ہیں۔ سب سے آخر میں ہم انسان پر اس حیثیت سے نظر کرتے ہیں کہ وہ صرف جماعت کا رکن نہیں ہے بلکہ کسی مخصوص جماعت کا رکن ہے جو اپنا ایک خاص نظام رکھتی ہے اور اپنے افراد پر حکمرانی کرتی ہے، یعنے ہم انسان کو ایک مملکت کا رکن سمجھکر اس کے اور مملکت کے درمیانی تعلقات پر غور کرتے ہیں۔ اس طرح علم سیاست کے لئے میدان صاف ہوجاتا ہے۔ وہ علم جو طرح طرح کے اس قدر بیش قیمت مسائل سے بحث کرتا ہے کہ وہ ابتدا سے اس دولت کے بوجھ سے دبکر رہگیا ہے۔ علم سیاسیات کی شاخوں کا بیان اُس وقت زیادہ آسان ہوگا۔ جب ہم اس علم کی تاریخ میں اس عہد پر پہنچیں گے جس میں یہ شاخیں صاف طور پر علیحدہ علیحدہ نظر آنے لگیں۔ اس جگہ یہ بتادینا کافی ہے کہ علم سیاسیات کے مسائل جن عنوانات کے ماتحت رکھے جاسکتے ہیں وہ یہ ہیں (۱) مملکت کی بنیاد اور اس کا نظام ترکیبی (۲) حکومت کی مختلف صورتیں اور حکمرانی، (۳) قوانین وضع کرنے کے اصول۔ یہ کوئی جامع و مانع تقسیم نہیں ہے اور نہ ایسی تقسیم ہوسکتی ہے۔ ایک عنوان اور بڑھایا جاسکتا ہے جس کی نوعیت اور سب سے بالکل مختلف ہے اور وہ یہ ہے (۴) مملکت کو ایک وسیع تر حلقہ کی ایک فرد قرار دینا جو اسی طرح کی دوسری فردوں سے صحیح تعلقات رکھ سکتی ہے۔

ہم کہہ چکے ہیں کہ ارسطو اس علم کا موجد ہے۔ لیکن بڑے سے بڑا شخص بھی کسی چیز کو بالکل عدم سے وجود میں نہیں لاسکتا اس لئے یہاں پہ اُن افراد اور حالات کا اظہار ضروری ہے جن کی وجہ سے ارسطو کو اپنے کام میں آسانی ہوئی۔ جس طرح کسی با اخلاق سوسائٹی کے وجود کے بغیر کسی اخلاقی نظریہ کا وجود ناممکن ہے اسی طرح سیاسی دستور اور تدبّر کا کوئی نظریہ اُس وقت تک نہیں بن سکتا جب تک کہ متمدن سیاسیات اور مدبّرین کا واقعی وجود نہو۔ یونان کے شہروں میں طرح طرح کی سیاسی جماعتوں کی موجودگی سیاسی خیال آرائیوں کی ترغیب و تحریک کا باعث ہوتی تھی۔ خصوصاً اُس بلدۃ البلاد کی شاندار سیاسی سرگرمیاں اور وسائل جہاں کے علوم و فنون اور سیاسی زندگی میں یونانی ذہانت کے حسن و شباب کا آفتاب نصف النہار پر تھا اور جسے ملٹن نے باوجود بیوریٹن ہونیکے یونان کی آنکھ کہکر سراہا ہے۔ سوئنبرن شاعر نے اس کی مدح سرائی ان الفاظ میں کی ہے۔

> "سرسبز غیر فانی، مقدس، قابل پرستش اور ہر دل عزیز شہر جو کسی آقا یا سردار کا باجگذار نہیں ہے۔ آزاد آدمیوں کا خوبصورت قلعہ اور جائے پناہ، ایسے آزاد جو دنیا میں کسی کی رعایا یا غلام نہیں ہیں، دنیا کا ایک عجیب و غریب مقام جو پہاڑوں کے تخت پر ہے اور جس کے سر پر ایک ایسی عظمت کا تاج ہے جسے کوئی شخص اس کے مغرور سر سے نہیں اُتار سکتا۔ نیلی نیلی پتیاں خوشنما اور گنجان درخت اس کی شہرت کے افسانہ گو ہیں۔ اس کے دلفریب پھول سردی سے مرجھا نہیں سکتے، دنیا میں سورج کی طرح روشنی پھیلانے والا اسم با مسمیٰ ایتھنس غیر محدود صفات والا۔"

فارقلیس ایتھنس کا سب سے پہلا مدبر تمام دنیا کے سب سے بڑے مدبروں میں شمار کیا جاتا ہے۔ اُس نے جنگ پیلوپونیز کی پہلی مہم کے شہداء کی تجہیز و تکفین کے وقت جو تقریر کی تھی وہ ہم تک طوسی ویدیش کے

ذریعہ سے پہنچی ہے۔ اس تقریر میں مملکت کی تشریح اور اس کا نصب العین بیان کیا گیا ہے۔ اور گو عوام پر اثر ڈالنے کے لئے اس کا خاکہ عام فہم الفاظ میں کھینچا گیا ہے تاہم اس سے اُس سرزمین کی زرخیزی کا اندازہ ہوتا ہے جو افلاطون اور ارسطو کی تخم ریزی کے لئے تیار تھی۔ ہم یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتے کہ طوسی ویدش نے وہی الفاظ نقل کئے ہیں جو فارقلیس کے منہ سے نکلے تھے۔ لیکن کم از کم یہ وہ الفاظ ضرور ہیں جو طوسی ویدش کے خیال میں فارقلیس نے کہے ہوں گے اور جن کی یونانی سامعین نے تعریف کی ہوگی۔ چونکہ یہ ایک مشہور اور اہم واقعہ تھا اور حاضرین کی کثرت تھی (غالباً طوسی ویدش خود بھی موجود تھا) اور سننے والوں نے یقیناً فارقلیس کے الفاظ کو خوب ذہن نشین کر لیا ہوگا۔ اس لئے ہمارا خیال ہوتا ہے کہ طوسی ویدش نے فارقلیس کی تقریر کا جو ماحصل لکھا ہے وہ قریب قریب صحیح ہے۔ ایک سیاسیات کے مطالعہ کرنے والے کے لئے جو امر قابل لحاظ ہے وہ یہ ہے کہ اس تقریر میں شہر کو صرف مسکن یا جسمانی حفاظت کی جگہ نہیں خیال کیا گیا ہے۔ بلکہ انسان کی اعلیٰ جدوجہد کا ایک دائرہ مانا گیا ہے۔ ایک متمدن کے لئے اسی شہر میں اور اُس کے قوانین، رسم و رواج اور نظام جماعت میں شامل رہنے کا نمونہ اور نصب العین موجود ہے اور ایتھنس کی شان یہ ہے کہ اس کا نصب العین تمام دیگر شہروں سے بہتر ہے۔ ایتھنس اُس زمانے میں ترقی اور تمدن کے اوج کمال پر تھا اور تمام یونان کی تعلیم گاہ بنا ہوا تھا۔ ایتھنس کا مقصد یہ تھا کہ وہ تمام دوسرے شہروں سے بہتر آدمی پیدا کرے۔ قوائے فطری کے مشترک ہونے پر بھی دماغی قوتوں کا نشوونما بہ نسبت دوسرے شہروں کے ایتھنس میں زیادہ مکمل اور ہمہ گیر ہوتا تھا اور یہ (لکدمونی دشمن کی طرح[1]) کسی طول طویل اور ناقابل برداشت تربیت کا نتیجہ نہ تھا بلکہ

---

[1] لفاصوں اور دوسرے درجے کے علماء نے اسپارٹا کے زمانۂ عظمت کو بہت سراہا ہے

ستھری طبیعتوں کی آزادا اور فیاضانہ تعلیم تھی فارقلیس کہتا ہے کہ وہ ہم ایک ایسی زندگی حاصل کرنا چاہتے ہیں، جو اپنی تمام دلفریبیوں کے باوجود اسراف سے پاک ہو۔ ہم غور و خوض کا مادہ پیدا کرنا چاہتے ہیں، لیکن انسانیت سے باہر نہیں ہونا چاہتے۔ ہماری نگاہ میں دولت ظاہری آرائش کے لئے نہیں ہے بلکہ معقول استعمال کے لئے۔ غربت کا اعتراف کرنا ہمارے لئے ذلت نہیں ہے، لیکن اس کے دفعیہ کی کوشش نہ کرنا بیشک ذلت ہے " یہ وہ الفاظ ہیں جن سے ہماری آج کل کی سوسائٹی کو ابھی بہت کچھ سیکھنا ہے۔ اس حوصلہ کی بلندی اور انسانی زندگی کی وقعت کے صحیح اندازہ کے بعد اگر ایتھنس تمام یونانی ریاستوں پر فوقیت حاصل کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو وہ حق بجانب ہے۔ اگر فارقلیس زمانہ حال کی حکمت عملی کی لفاظیاں استعمال کرتا تو وہ یوں کہتا کہ ایتھنس کا فرض ہے کہ وہ ایک متمدن قوم کی بہترین مثال دوسروں کے سامنے پیش کرے۔ اسی لئے اُس نے ایتھنس والوں کو حکم دیا کہ وہ اُس شہر کی خدمات انجام دینے کے لئے مستعد ہو جائیں جس کی محبت کا اُنھیں پورا پورا حق حاصل ہے۔ اور اپنے اجداد کی شہرت اور اپنی ذاتی جرات کے جوہر دکھائیں اور اس کا یقین رکھیں کہ اُن کا نام محض شعرا کی مبالغہ آمیز اور بے سروپا مدح سرائیوں ہی میں نہ محفوظ ہوگا، بلکہ تاریخ کے اوراق اُن کے غیر فانی کارناموں کو اپنے سینہ میں رکھیں گے۔ ہم فی الحال اس حصۂ تقریر پر مفصل بحث نہیں کر سکتے، لیکن ہمیں امید ہے کہ جو شخص ان الفاظ کو پڑھے گا اُس کے دل میں اُن لوگوں کے لئے خاص محبت اور عظمت کا احساس پیدا ہوگا

بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ:۔ لیکن مجھے تو یہ لوگ تاریخ قدیم کی تمام اقوام میں سب سے زیادہ قابل نفرت اور لغو معلوم ہوتے ہیں۔ تمام فنون کو چھوڑ کر انھوں نے فن حرب کو حاصل کیا، لیکن اس میں بھی انھوں نے بار بار ایتھنزی افکراتیس سے شکست کھائی ہے۔ اپنی قواعد دانی پر انھیں بڑا ناز تھا لیکن باوجود اس فخر و مباہات کے اُن کی تمام جنگوں میں صرف دو افسر ایسے ملتے ہیں جنھیں غیور اور شریف کہا جا سکتا ہے۔ یہ دو افسر براسیڈاس اور کالیکراٹیڈاس ہیں حال ہی میں زمین کھود کر جو آثار قدیمہ نکالے گئے ہیں اُن سے پتہ چلتا ہے کہ صنعت و حرفت میں بھی وہ بہت پیچھے تھے۔

جنھوں نے یونان کو ایرانی مطلق العنان حکمران کے ناقابل شکست بیڑے کی دستبرد سے بچا لیا اور جہاں جہاں اپنے جہاز لے جا سکے یونان کی شہرت اور نمود کا سکہ جما دیا۔ **سوئنبرن** کہتا ہے۔

"ہم **ایتھنس** کے سپوت جو ہمت اور صداقت کے گہوارے میں پلے ہیں اپنی ماں کے پیٹ سے آزاد پیدا ہوئے ہیں۔ ہم نے وہاں پرورش پائی ہے جہاں شمالی ہوا کی حکومت ہے ہم **سلامس** کے جہاز رانوں کے لڑکے ہیں اور اُن کے جانشین ہیں جنھوں نے **ایران** کو شکست دی اور **ہسپانیہ** کو مار بھگایا"

چنانچہ **ایتھنس** کے جن لوگوں میں **سقراط** پیدا ہوا اور زندگی بسر کی ان کے خیال میں مملکت ایک زندہ حقیقت تھی اور اُن مختلف مضامین میں سے جن پر **سقراط** مسلسل مکالمہ اور سوال کیا کرتا تھا ایک یہ مضمون بھی تھا جس سے غالباً اُس کے سامعین کو خاص دلچسپی تھی، تاہم ہمارے پاس کوئی شہادت براہ راست اس قسم کی نہیں ہے جس سے ہم یہ کہہ سکیں کہ اُس نے اس مضمون پر زیادہ تفصیل کے ساتھ بحث کی۔ **افلاطون** کی تصنیفات سے ہمیں اس قدر پتہ تو ضرور ملتا ہے کہ **سقراط** نے اس کے متعلق اُس سے زیادہ کہا جتنا ہمیں **زینوفون** کے ذریعہ سے معلوم ہوا ہے **زینوفون** نے صرف انھیں باتوں کو لکھا جنھیں وہ سمجھ سکتا تھا۔ اور چونکہ وہ کمزور اور معمولی سمجھ کا آدمی تھا، اور اس قابل تھا کہ لکہ موتیوں میں شامل ہو کر **ایتھنس** کی رزم نگاری کو بھلا دے، اس لیئے اس کی وجہ سے بہت سی باتیں ہمیشہ کے لئے ہماری نظر سے پوشیدہ ہو گئی ہیں بہرحال خواہ کوئی وجہ ہو **زینوفون** کی کتاب سے ہمیں یہی معلوم ہوتا ہے کہ **سقراط** نے اپنے مکالموں میں علم سیاست کی ابتدا بہت ہی چھوٹے پیمانہ پر کی۔ ایک جگہ پر **سقراط** نے مروجہ قوانین کی پیروی کا حکم دیا ہے اور جو شہری ان قوانین کے تبدیل ہو جانے کی امید پر ان کی خلاف ورزی کرتا ہے اُسے اُس سپاہی سے تشبیہ دی ہے جو صلح ہو جانے کی امید پر میدان جنگ کو چھوڑ کر بھاگتا ہے۔ اس عبارت میں ہمیں ملکی وفاداری کا ایک اصول ملتا ہے۔

سقراط نے سرسری طور پر مختلف طرز حکومت کے اقسام بھی بتائے ہیں جنھیں اُس نے حکومت مطلقہ (بازی لیا) حکومت خود سری، حکومت اعیان، حکومت امرا، اور حکومت عمومیہ، سے موسوم کیا۔ آئینی ملوکیت (مونارکی) اور حکومت عدیدی (اولیگارکی) کا تذکرہ اس میں نہیں ملتا لیکن افلاطون نے اپنی کتاب سیاسیات (پولیٹکس) میں ان کا بھی ذکر کیا ہے۔ سقراط نے اس نظریہ پر بھی سرسری نظر ڈالی تھی کہ حکومت ایک خاص فن ہے، جیسے دوسرے مخصوص فنون کی طرح قابل ہی لوگ اچھی طرح سے انجام دے سکتے ہیں۔ لیکن اس کی تشریح افلاطون ہی نے کی۔ یہ نظریہ سقراط کے اس عام اصول کی شراخ ہے کہ ہر قسم کی افضلیت حتیٰ کہ اخلاقی خوبی بھی مخصوص دستکاری کے پیشیوں کی طرح مناسب اور معقول تربیت ہی سے حاصل ہو سکتی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ سقراط نے اس اصول کو اس لئے برتا ہے کہ جو لوگ سیاسی اقتدار رکھتے ہیں انھیں اصول سیاست پر پورے طور سے توجہ کرنے کی عملی تحریک ہو۔ افلاطون نے اسے ترقی دے کر بالکل ایک خیالی نصب العین بنا دیا جسے وہ خود بھی غیر قابل عمل سمجھتا تھا۔ کیونکہ ایک مطلق العنان اور عاقل کامل حکمران جس پر قانون کی بندشیں نہوں، ہر معاملہ کا فیصلہ بالکل وقت اور موقع کے مناسب کرے گا۔ اپنی کتاب جمہوریہ (ریپبلک) میں اُس نے ایک خیالی جمہوریہ کا تفصیلی خاکہ اسی اصول پر کھینچا ہے۔ اگرچہ ایسی بے خطا اور قابل منصف کا ملنا ممکن بھی ہو تو بھی روزمرہ کی عملی زندگی میں سیاسی حقوق، سیاسی قابلیت کے حساب سے ناپ تول کر نہیں دئے جا سکتے۔ سقراط کے اصول پر صرف اسی صورت میں عمل ہو سکتا ہے کہ حتی الامکان یہ کوشش کیجائے کہ جو لوگ کسی قسم کا بھی سیاسی اقتدار رکھتے ہوں اُن میں صحیح فیصلہ کی قابلیت معدوم نہو۔ لارڈ لنسر بروک کی یہ ہدایت کہ ہمیں اپنے آقاؤں کو تعلیم دینی چاہئے، لفظاً اور معناً سقراط کی تعلیم سے بالکل ملتی جلتی ہے۔

افلاطون کی "جمہوریہ" (ریپبلک) میرے نزدیک فلسفیانہ خیال آرائیوں کا ایک دریا ہے جس نے فلسفۂ سیاست کے علم میں کوئی

اضافہ نہیں ہوتا۔ افلاطون کی سب سے آخری کتاب "کتاب القوانین" بظاہر (ریپبلک) "جمہوریہ" کے خیالات اور عملی سیاسی حالات کا درمیانی راستہ ہے۔ لیکن اس حیثیت سے یہ کتاب کارآمد نہیں ہوی۔ بجز اس کے کہ اس کتاب سے ارسطو کو افلاطون کے خیالات پر تنقید کرنے کی ترغیب ہو، سیاسی معاملات پر باضابطہ غور و خوض کے نشو و نما میں اس سے کوئی معقول فائدہ نہیں ہوا۔ بلکہ غالباً یہ کہنا مبالغہ نہوگا کہ افلاطون مملکت کے لئے کوئی نظریہ بنانے کی حد تک پہنچا ہی نہیں (پولیٹکس) "کتاب سیاسیات" میں وہ ایک خیالی مدبّر کے اوصاف کی تلاش میں پڑا رہا، اور حکومت کی واقعی ممکن العمل صورتوں پر آخر میں ایک سرسری نظر ڈالی۔ ایک ہر قسم کی قانونی بندشوں سے آزاد عاقل کامل فرمانروا کا محکوم ہونا ایک بڑی نعمت ہے۔ لیکن قانونی بندشوں سے آزاد نافہم حاکم کی حکومت سب سے زیادہ بدتر ہے۔ چونکہ اس دنیا میں افلاطون کی خواہش کے مطابق عقلمند حاکم مل ہی نہیں سکتا اس لئے مقررہ قوانین کی رو سے حکومت کرنا غنیمت سمجھا جاتا ہے اور گو یہ بذات خود ایک ناموزوں صورت ہے تاہم استبداد سے بہتر ہے اور اس کے علاوہ کوئی تیسری صورت عملاً ناممکن ہے۔ اس کے بعد "جمہوریہ" (ریپبلک) میں افلاطون نے اشخاص کی خصوصیات کو لیا ہے اور بتایا ہے کہ یہ خصوصیات کیونکر پیدا ہوتی ہیں۔ افلاطون کا بھی یہی خیال تھا کہ کسی شخص کی ذاتی خصوصیات زیادہ تر اس مملکت کے طرز اور آئین پر منحصر ہیں جس کا وہ باشندہ ہے۔ ہر یونانی فطرتاً یہی خیال کرتا ہوگا اور جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں فارقلیس کی بھی یہی رائے تھی۔ افلاطون کے نزدیک انسان شہر کی چھوٹی سی تصویر ہے۔ اور انصاف کے تخیّل کی تشریح کے لئے جس سے "جمہوریہ" (ریپبلک) کا مکالمہ شروع ہوتا ہے اور جس کا حل سارے مباحثہ کی جان ہے، اسی انسان کو بڑھا کر مملکت سے تشبیہ دیدی ہے۔ ایک مکمل متمدن بنانے کے لئے افلاطون کو مملکت کا پورا ڈھانچہ بنانا پڑتا ہے۔ اس نقطۂ خیال کا اثر ارسطو کی تصنیفات میں بھی

نمایاں طور پر پایا جاتا ہے، جس کی سیاسیات کی کتاب ہیں جس حالت میں کہ وہ ہم تک پہنچی، نظریۂ تعلیم کی تشریح کل کتاب کے صرف آٹھویں حصہ میں ہے۔ آج کل کے لوگ اس ترتیب کو پسند نہیں کرتے کہ کتاب کے اصلی مبحث کو بہت کم جگہ دیجائے اور ضمنی باتوں سے صفحے کے صفحے سیاہ کر ڈالے جائیں، تاہم نظریۂ تعلیم کے بالکل نہونے سے یہ بہتر ہے کہ کوئی شخص اپنا خود نظریۂ تعلیم رکھے، چاہے اس پر بحث مناسب موقع پر کرے۔ کیونکہ جب سے دور اصلاح کی روایات ایک غیر محسوس دور عمل میں گم ہوگئیں اُس وقت سے ہم زمانۂ حال کے لوگوں کی یہی حالت رہی کہ ابھی تھوڑے دن گذرے جب تک کہ ہمارے پاس کوئی نظریۂ تعلیم ہی نہیں تھا۔

ارسطو نے ایک بالکل مختلف اور نیا راستہ اختیار کیا۔ سب سے پہلے تو اُس نے سیاسیات کو اخلاقیات سے علٰحدہ کرنے کا مہتم بالشان کام کیا۔ افلاطون کی تصنیفات میں اس تفریق کو صرف نظر انداز ہی نہیں کیا گیا ہے بلکہ "جمہوریہ" میں اس کا بالکل متضاد راستہ اختیار کیا گیا ہے۔ یعنے انسان تو شہر کی ایک چھوٹی سی تصویر ہے اور شہر تمدن کا ایک بڑے پیمانہ پر نقشہ ہے۔ ایک اور بات جو اس سے کم اہم نہیں ہے وہ ارسطو کا سیاسی واقعات اور مسائل پر بحث کا طریقہ ہے۔ مملکت کے خیالی خاکے کو ہاتھ سے دئے بغیر وہ بصورت موجودہ مملکت کی قدرتی تاریخ کی جستجو میں پڑ جاتا ہے۔ وہ کسی خیالی چیز سے ابتدا نہیں کرتا بلکہ معاشرت انسانی کے واقعی حالات اور حکومت کی بنیاد سے۔ اُس نے یونانی شہروں کے موجودہ نظام کا تفصیلی اور عمیق مطالعہ کیا اور اس طرح بہت سی معلومات جمع کر لی جس کا بہت بڑا حصہ بد قسمتی سے اب نایاب ہے۔ اس نقصان کا زیادہ افسوس ہمیں اس لئے ہے کہ ہم جانتے ہیں کہ ارسطو کی نظر بہت دقیق تھی اور اُس کے قبل یا بعد کے تمام مصنفین میں سب سے زیادہ دلچسپی ہمیں اسی کی تصنیفات سے ہوتی ہے۔ ان تصنیفات میں ہمیں افلاطون کی بلند پروازی اور سحر بیانی تو نہیں ملیگی

لیکن انسان اور ماحول کا ٹھیک ٹھیک مشاہدہ اور قابل عمل صائب رائے ضرور ملے گی جس سے ہمیں ایک مضبوط بنیاد ملجائے گی اور مستقل ترقی کا یقین ہوجائے گا۔

اگر ہمیں کسی خاص مقام پر جانے کی فکر نہیں ہے تو غبارہ بہت ہی عمدہ چیز ہے۔ سڑک ایک معمولی چیز ہے اور ممکن ہے کہ اس کا راستہ دشوار گذار بھی ہو لیکن اس سے ہم اپنے سفر کی آخری منزل پر پہنچ جائینگے۔ افلاطون ایک ایسا شخص ہے جو ایک نئے ملک کی فضا میں غبارہ پر اُڑ رہا ہے اور کبھی کبھی اس ملک کا ایک سرسری اور دھندلا سا نقشہ دیکھ لیتا ہے۔ ارسطو ایک کام کرنے والا نووارد ہے جو ایک نئے ملک میں پہنچکر خود راستے تیار کرتا ہے جس قدر ہم اُس کی تصنیفات پر غور کریں گے اُسی قدر اُس کی عقل سلیم اور کسی مسئلہ پر بحالت موجودہ سب سے بہتر ممکن طریقہ سے بحث کی مہارت اور صفائی بیان کی تعریف کریں گے۔ اگر کسی بات میں اُسے تنقیدی تشریح کی گنجائش نہ نظر آئے گی یا کسی موقع پر وہ اس بحث میں نہ پڑنا چاہے گا اور معمولی الفاظ اور خیالات پر اپنے اصول کو مبنی کرے گا تو اس وقت اپنے منشار کا صاف صاف اظہار کردے گا۔ وہ ہر بحث میں اپنے اصلی مقصد پر نگاہ رکھتا ہے اور جو کچھ کہتا ہے اس میں اپنے مبحث کو اچھی طرح ملحوظ رکھتا ہے۔ اس کی دقیق نظر کبھی غلطی نہیں کرتی[1]۔ ارسطو کی وہ باتیں بھی جو کثرت استعمال اور مزاولت سے اس قدر روزمرّہ ہوگئی ہیں کہ

---

[1] حسب ذیل تفصیلی مثال اس کا ثبوت ہے۔ ایک کتاب میں ارسطو نے لکھا ہے کہ ایک شخص دوسرے شخص کو چار طرح سے نقصان پہنچا سکتا ہے (۱) ناعاقبت اندیشی سے (۲) بے پروائی سے جس میں نقصان پہنچانے کی نیت ہو (۳) قصداً لیکن بغیر پہلے سے سوچے سمجھے ہوئے (۴) قصداً اور سوچ سمجھکر۔ یہ تمام تقسیم ممالک متمدنہ کے قوانین سے بالکل مطابق ہے اور ارسطو کے وقت میں قوانین عامہ کی جو ابتدائی حالت تھی اس پر نظر کرکے ہم بجائے اعتراض کے اس تقسیم کی ہر طرح سے تعریف کرتے ہیں۔ ۱۲

اب ہمیں بالکل بدیہی معلوم ہوتی ہیں درحقیقت نہ تو اس قدر بدیہی ہیں اور نہ بیکار، اور اس کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ جن عقلا نے انھیں نظر انداز کیا ہے انھوں نے سخت ٹھوکریں کھائی ہیں

یہ تمام خوبیاں ارسطو کی کتاب "سیاسیات" کے دیباچہ میں جو اس کتاب کا جزو اول ہے نمایاں طور پر نظر آتی ہیں۔ وہ اپنے حسب دستور بلا کسی تمہید کے فوراً تشریحی تحقیقات میں پھاند پڑتا ہے۔ مملکت ایک جماعت ہے اور ہر جماعت کا وجود اس کے افراد کے کسی فائدے کے لئے ہوتا ہے، کیونکہ تمام انسانی افعال کا مقصد کوئی ظاہری مفاد ہوا کرتا ہے۔ مملکت ایک ایسی جماعت ہے جس کا مقصد مجموعی مفاد ہے جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے، مملکت اور خاندان میں صرف تعداد ارکان ہی کا فرق نہیں ہے۔ اس کے مختلف عناصر کی جانچ کرنے سے یہ بات واضح ہو جائے گی۔ سب سے پہلے تو ہم یہ دیکھتے ہیں کہ انسان بالکل تنہائی میں زندگی نہیں بسر کر سکتا۔ اس لئے تسلسل حیات کے لئے مرد و عورت کے اتحاد کی ضرورت ہوئی اور اس اتحاد کی حفاظت کے لئے کچھ احکام اور اُن پر عمل کرنے کا سلسلہ چلا، اب شوہر اور بیوی آقا اور مالک کے تعلقات سے خاندان بن گیا کئی خاندان جب ایک مقام پر جمع ہو گئے تو وہ ایک گاؤں یا قبیلہ ہو گیا، خاندان کے سب سے بڑے شخص کی حکومت ایک ابتدائی طرز کی شاہی حکومت ہے۔ اس کے بعد ہم حکومت تک پہنچتے ہیں، جو ایک اس سے اعلیٰ قسم کی جماعت ہے اور جس میں گاؤں یا قبیلہ ایک رکن کی حیثیت رکھتا ہے، یہ حکومت حصول حیات کے لئے بنی تھی اور اس کا تسلسل ترقی حیات کے لئے ہے۔ اس سے ارسطو کی سب سے پہلی اور اہم بات ثابت ہو گئی۔ یعنے مملکت ایک محض مصنوعی چیز نہیں ہے، بلکہ اُس دور العمل کی فطری اور صریحی تکمیل ہے جس کا زینہ خاندان ہے۔ خاندان یا گاؤں کی جماعت بالکل آزاد یا بذات خود مکمل نہیں ہے۔ حیات اجتماعی کی ضمانت کے لئے ہمیں مملکت کی ضرورت ہے۔ مملکت دو طرح سے ایک فطری جماعت ہے،

اول تو انسان کے عام اور مستقل حالات زندگی اُسے مملکت میں رہنے پر مجبور کرتے ہیں اور دوسرے صرف یہی ایک ایسا طرز زندگی ہے جس میں انسان اپنی قوتوں کا پورا پورا اظہار کر سکتا ہے۔ یعنے ہر آدمی متمدن بننے کے لئے پیدا ہوا ہے۔ یونانی تصنیفات میں اس سے زیادہ مقبول عام کوئی مقولہ نہیں ہے، اور نہ کوئی اور مقولہ اس سے بہتر مقبول عام ہو سکتا ہے۔ یہ ایک بالکل سادی سی بات معلوم ہوتی ہے لیکن ایک ایسی صداقت ہے جس میں ہماری علمی ترقی کے ساتھ ساتھ معنویت بڑھتی جاتی ہے۔ یہی خصوصیت علوم قطعیہ میں بھی پائی جاتی ہے۔ نیوٹن نے حرکت کے تیسرے قانون کی تشریح اور تفصیل کی لیکن اس کی پوری اہمیت اس کے ہمعصروں کو نہیں محسوس ہوئی۔ اور یہ جب تک زمانہ حال میں مسئلہ قوت نے اس قانون پر مزید روشنی نہیں ڈالی، اس وقت تک بڑے بڑے سائنس داں بھی تاریکی میں پڑے رہے۔ لارڈ کلون[1] اور پروفیسر ٹیٹ[2] نے نیوٹن کے اس قانون کو اس کی اصلی صورت میں طبعیات ریاضی میں سب سے ممتاز جگہ دی جس کا وہ مستحق بھی تھا۔ اور ہم دونوں کے ساتھ امید رکھ سکتے ہیں کہ ہماری آئندہ نسلیں چارلس ڈاروِن[3] کی تصنیفات سے بہ نسبت ہم لوگوں کے بہت زیادہ روشنی اور عقل حاصل کریں گی۔ فلسفہ کی بھی یہی حالت ہے اور یہ جملہ کہ " کانٹ کی طرف واپس جاؤ " جرمنی میں تقریباً ہر شخص کے ورد زبان ہو رہا ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ کانٹ کے بعد سے اس وقت تک فلسفہ بالکل بے ثمر رہا۔ بلکہ ایک ایسی صدی کے بعد بھی جس میں فلسفہ کے متعلق دلچسپی اور سرگرمی خاص طور پر قابل لحاظ رہی ہے، ہم کانٹ کی عظمت کو پورے طور پر نہیں محسوس کر سکے ہیں۔ اور اس جگہ پر ارسطو کے متعلق بھی ہم یہی کہہ سکتے ہیں کہ

[1] Lord Kelvin.

[2] Professor Tait.

[3] Charles Darvin.

بیس صدی کی علمی جد و جہد کے بعد بھی ہم ارسطو کی حد تک نہیں پہنچے ہیں۔ کیونکہ اکثر ایسے زمانے گذرے ہیں جن میں ایک عقلمند اور سمجھدار شخص کی ضرورت محسوس کیجاتی تھی جو اُن اقوام کو "ارسطو کی طرف واپس جاؤ" کہکر راہ راست پر لاتا۔ جو سیاسی غلطیوں کی بھول بھلیاں پڑی ہوئی تھیں لیکن ایسا کوئی شخص پیدا نہیں ہوا۔

زمانۂ حال کی سب سے بدتر اور سب سے زیادہ عام غلطی معاہدۂ معاشری کا نظریہ ہے جس پر اگر ٹھیک طور پر عمل کیا جائے تو صرف انتہائی انفرادیت اور محض نراج ہی حاصل ہو سکتا ہے۔ ارسطو کے مذکورۂ بالا کلیہ نے اس غلطی کا پہلے ہی سے ابطال کر دیا تھا۔ ارسطو کہتا ہے کہ اگر کسی واقعی ایسے شخص کا وجود ہو جو کسی مملکت کا رکن نہ ہو (علاوہ اُس شخص کے جس نے کسی غلطی سے اپنا سیاسی وقار کھو دیا ہو۔ ارسطو کے ذہن میں غالباً ایک معمولی جلا وطن کی صورت ہوگی یا ایک ایسے شخص کی جس کا وطن مالوف بالکل تباہ ہو گیا ہو) تو ایسے شخص کی نسبت ہم کیا کہیں گے؟ وہ یا تو مافوق الفطرت انسان ہوگا یا ذلیل سے بھی ارذل اور ایسا انسان اس قدر وحشی ہوگا کہ اپنے ہمجنسوں سے ہمیشہ برسرپیکار رہا کرے گا۔ یہی بے والی اور بے خانماں انسان جسے ارسطو ایک مافوق الفطرت مخلوق سمجھتا ہے، ہابس اور روسو کے فطری انسان سے بالکل مطابق ہے۔ اسی قسم کے افراد کو ملا کر، اگر ان کی کافی تعداد ہو، معاہدۂ معاشری کے اصول بنانے والوں نے مملکت کی تعمیر کا بیڑا اٹھایا ہے۔ یہ ایک ایسا کام ہے جسے دیکھکر ارسطو شدت غم سے بےچین ہو جاتا۔ ہم نے تو اس کا نتیجہ اچھی طرح دیکھ لیا۔ انقلاب فرانس کے دور میں اسی معاہدۂ معاشری اور روسو نے خوب زور پکڑا تھا اور میرے خیال میں تجربہ نے اس بات کو کافی طور پر ثابت کر دیا کہ ارسطو ٹھیک کہتا تھا اور ہابس اور روسو غلطی پر تھے۔ (اگر ہم تھوڑی دیر کے لئے یہ فرض کر لیں کہ ہابس کا اصلی منشا وہی تھا جو عام طور پر سمجھا جاتا ہے) حاصل یہ کہ ارسطو کے خیال میں حکومت انسان کے لئے ضروری ہے۔ اور فطرت انسانی

اس کی مقتضی ہے منطقی ترتیب میں اس کا وجود انسان سے پہلے ہے۔ کیونکہ کوئی شخص مکمل یا قابل برداشت زندگی بغیر حکومت کے بسر ہی نہیں کرسکتا۔ چونکہ حکومت خاندانوں سے مل کر بنی ہے اس لئے بہت سے ابتدائی سوالات پیدا ہوتے ہیں، جن کو ارسطو نے ایک عام اصطلاح اقتصاد کے تحت میں رکھا ہے۔ ان مسائل کے مطالعہ کے لئے سوسائٹی کو کسی خاص طرز کی حکومت سے علٰحدہ کرنا ہوگا۔ ارسطو نے جو غلامی کی حمایت کی ہے اور اس میں بہت کچھ بحث کیجاتی ہے۔ یہ حمایت اسی جگہ سے پیدا ہوتی ہے اور اس سے متعلق کچھ اور کہنا بلاضرورت یا قریب قریب بلاضرورت ہے۔ انگریز ناظرین کو یہ بات ذہن نشین کرلینا مناسب ہوگا کہ ارسطو نے جن شرائط پر غلامی کو جائز رکھا ہے اُن پر اگر عمل کیا جاتا تو اس وقت اس رواج میں بہ نسبت اُس وقت کے بہت کمی ہوجاتی۔ ارسطو جسے " تجارت یا دولت پیدا کرنے کا فن کہتا ہے اُس کا خاکہ اس سے بھی زیادہ پائدار دلچسپی رکھنے والا ہے۔ ارسطو کے نزدیک تجارت ایک ایسا فن ہے جو اجتماعی زندگی کی عام رفتار میں شامل نہیں ہے، بلکہ ایک ایسی چیز ہے جو اس سے علٰحدہ لیکن اس کی معاون ہے۔ اس ضمنی بحث کی بناء پر ارسطو کو علم معاشیات کا موجد کہنا مبالغہ ہوگا۔ تاہم یہ بات بالکل واضح ہے کہ اس کا پختہ خیال تھا کہ معاشی مسائل کا حل سائنٹفک اصول پر کیا جائے۔ تبادلہ اور سکہ پر خصوصاً چند نہایت ہی معقول اور واضح خیالات ظاہر کئے گئے ہیں۔ سکہ بنانے کے لئے دھاتوں کے میل پر ایک مضمون لکھتے ہوئے لارڈ شربروک[ا] نے ان خیالات کو نقل کیا ہے اور ان کا اثر نہایت خوشگوار رہا۔ بیشک سود کے مسئلہ میں ارسطو نے غلطی کی اور اس کے بعد صدیوں تک مسلمہ علمائے اخلاقیات اور مدبرین اسی غلطی میں پڑے رہے اور ابھی ساٹھ برس بھی نہیں ہوئے جبکہ سود خواری کے متعلق ہمارے قوانین قطعی طور پر منسوخ کئے گئے ہیں۔ بہرحال

ا Lord Sherbrooke

ارسطو نے اصول اقتصاد کو سیاسیات کے ضمن میں داخل کیا ہے جو مملکت کی عام فلاح اور معقول ترین طرز زندگی کے نشوونما کا معاون ہے۔ دور جدید کے علمائے معاشیات نے یہ ضروری سمجھا کہ مسائل معاشیات پر اس طرح بحث کیجائے کہ گویا دولت بذات خود مقصود اصلی ہے اور یہ کام مدبرین پر چھوڑ دیا کہ ان کے نتائج کو لیکر سوسائٹی کے وسیع اغراض و مقاصد سے ایک مناسب تعلق پیدا کر دیں۔ لیکن اس سے یہ اندیشہ پیدا ہوتا ہے کہ زندگی کے دوسرے اعلیٰ مقاصد کا وجود ہی فراموش ہو جائے۔ اور باوجود ارسطو کی اقتصادی غلطیوں کے ہمیں یہاں پر اُس سے یا خود یونان سے یہ سبق لینا چاہیئے کہ ارسطو نے اپنے زمانہ کی مہذب یونانی سوسائٹی کے عالمگیر احساس کی ترجمانی کی ہے۔ قبل ازیں کہ وہ اپنے مضمون پر کوئی تفصیلی بحث شروع کرے اُس نے پہلے کے سیاسی خیالات کی تنقید کر کے اپنا راستہ صاف کر لیا ہے۔ اس ضمن میں افلاطون وغیرہ شامل ہیں۔ افلاطون کی ''جمہوریہ'' (ریپبلک) میں اچھے لوگوں کی جماعت وغیرہ پر جو اعتراضات اُس نے کئے ہیں اُن کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ افلاطون ایک ایسا نصب العین بنا رہا تھا جسے وہ خود ناقابل عمل سمجھتا تھا اور ارسطو نے ان خیالات کو عملی تجاویز تصور کر کے ان پر اعتراض کیا ہے لیکن ارسطو کے خیالات کی ذاتی وقعت اس سے کم نہیں ہوتی اور نہ امتداد زمانہ اور تجربات کی وسعت سے اس میں کسی طرح کی کمی ہوئی ہے۔ اشتراکیت پر اُس کے فیصلہ کن اعتراضات اب تک اُسی قدر زوردار اور مناسب ہیں۔ اور میرے نزدیک یہانتک کہا جا سکتا ہے کہ یہ اُسی قدر ضروری بھی ہیں۔ آج کل جسے ملکیت کا طلسم کہا جاتا ہے اُسے ارسطو سے بہتر الفاظ میں کسی نے نہیں ظاہر کیا وہ کہتا ہے کہ ''جو چیزیں بہت سے لوگوں میں مشترک ہوتی ہیں اُن کی بہت کم پروا کیجاتی ہے۔ کیونکہ انسان کو اپنی چیز کا خاص طور پر خیال ہوتا ہے اور مشترک چیز کا اس سے کم ہوتا ہے'' ذاتی ملکیت اگر پورے طور پر منضبط کر دیجائے تو اس میں اشتراکیت کے مفروضہ فوائد کے علاوہ اور بھی بہت سے فائدے

ہیں۔ سوسائٹی میں رہنے والے آدمیوں کے لئے بھی اور اعلیٰ اشتراکیت محض یہی ضرب المثل ہے کہ "دوستوں کا مال مشترک[1] ہوتا ہے" اب اس قسم کی فیاضانہ دوستی کیونکر پیدا کیجائے اور قائم رکھی جائے جس میں ہر شخص موقع موقع پر زندگی کی عمدہ چیزیں ایک دوسرے سے تبدیل کرتا رہے حتیٰ کہ جائدادیں گو ظاہر باعتبار حقوق کے جدا جدا ہوں لیکن اُن کا استعمال مشترک رہے۔ یہی وہ اعلیٰ مسئلۂ معاشرت ہے۔ جسے اشتراکیت کے حامی نظر انداز کردیتے ہیں، لیکن ایک مدبر کے لیئے اس پر غور وخوض کرنا ضروری ہے "علاوہ بریں جس چیز سے ہمیں مسرت ہوتی ہے اُسے جس وقت ہم اپنی خیال کریں گے اُس وقت ہماری مسرت میں غیر قابل اظہار اضافہ ہوجائے گا۔ اور میرا خیال ہے کہ انسان کو اپنی ذات سے محبت ہرگز عارضی نہیں ہے، بلکہ فطرت انسانی کا مقتضا ہی یہی ہے" آگے چلکر ارسطو نے بتایا ہے کہ وہ شکایات جو آج کل کی طرح اُس کے زمانہ کے بھی اشتراکیوں کا اصل سرمایہ تھیں اُن کا ذاتی ملکیت کے وجود سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اسی تنقید کے سلسلہ میں اس نے اپنی اس تنبیہ کو پھر دہرایا ہے کہ مملکت کو محض ایک بڑے پیمانہ کا خاندان یا آزاد اور یکساں افراد کا اتحاد نہ خیال کرنا چاہئے بلکہ مختلف اعضاء کا ایک خاص قسم کا جسم جس کا ہر عضو دوسرے اعضا کے ساتھ ملکر کام کرتا ہے اور جو جس کام کے لئے ہے وہی اس کے لئے موزوں ہے۔ ارسطو کے زمانہ میں اس تجویز کو کچھ شہرت حاصل ہوگئی تھی کہ تمام شہریوں کے مابین جائداد کی مساوی تقسیم ہوجانی چاہیئے۔ لیکن اسی شد ومد سے اُس نے اسے بھی رد کردیا ہے۔ وہ ایک دقیق سوال کے ساتھ معاملہ کی تہ کو پہنچ جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مساوی تقسیم کے خاکے بنانا یا ہر مالک کی ملکیت میں مقدار کو محدود کرنا تو بہت اچھی بات ہے، لیکن اگر بفرض محال ایسا ہو بھی جائے تو محض ایک نسل کی پیدائش اور موت سے تمام شہریوں کے مالکانہ حقوق بدل جائیں گے اور سارا حساب کتاب

---

[1] حساب دوستاں در دل۔ مترجم

درہم برہم ہوجائے گا۔ جائداد کا مسئلہ حل کرنے کے بعد پھر آبادی کا سوال رہجائیگا جس کے حل ہونے کی کوئی صورت نہیں۔ علاوہ بریں مساوات بذات خود کوئی اچھی چیز نہیں ہے کیونکہ سخت غربت میں ہمیں برابر کے حصے کوئی نفع نہ دینگے اور معقول اور مناسب حصے متعین کرکے ہر شخص کو دیدینے سے بھی پورا مقصد حاصل نہوگا کیونکہ "انسانی حیثیت میں مساوات قائم کرنے سے انسانی ضروریات کو برابر کرنا زیادہ ضروری ہے" یہ ارسطو کا دوسرا دقیق اور معنی خیز مقولہ ہے اور اُس کی فراموشی بہت سی درخشاں امیدوں کو خاک میں ملاچکی ہے۔ خیالی اور واقعی آئینوں پر جو بحث ارسطو نے کی ہے اس پر تفصیلی نظر ڈالنا اس چھوٹی سی کتاب میں ناممکن ہے اور زیر بحث مضامین کے لئے اس کی ضرورت بھی نہیں ہے۔ جس قدر کہا جاچکا ہے وہ ارسطو کے تنقیدی طرز استدلال کا ایک سرسری اندازہ کرنے کے لئے کافی ہے۔

ارسطو کی تصنیف کے اس خاص حصے پر بھی ہم اس کتاب میں بحث نہ کرینگے جہاں اُس نے اپنے خیال کے مطابق مملکت کا ایک نمونہ تیار کیا ہے اور حکومت کی مختلف اقسام پر بحث کی ہے، لیکن ایک بات اس کے عام مباحث میں باقی رہگئی ہے جس کے متعلق ہم کچھ کہنا چاہتے ہیں۔ سیاسیات کی تیسری کتاب میں بھی ارسطو نے انھیں ابتدائی سوالات سے بحث کی ہے اس میں اُس نے حکومت کی قسمیں اور اُن کے اصطلاحی ناموں کی تشریح کی ہے (اور یہ امر قابل لحاظ ہے کہ یہی تقسیم ابتک استعمال کی جاتی ہے) اور اس میں ہمارے نظریۂ شاہی سے ملتے جلتے ایک نظریہ پر بھی بحث کی ہے۔ یہاں پر ایک عارضی سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ شہری سے کیا مطلب ہے اور شہری کون ہے؟ ارسطو کے نزدیک کامل شہری کی یہ تعریف ہے کہ وہ اپنے ملک کی قانون سازی اور نظام عدالت میں حصہ لینے کا حق رکھتا ہو۔ عجیب بات ہے کہ ٹھیک یہی تعریف پرانے انگریزی خیال کے "پابند قانون آدمی" سے ملتی ہے اور آج کل کے آئینی ممالک میں سیاسی حقوق کا مفہوم بھی قریب قریب یہی ہے۔ گو ارسطو یا اُس کے بعد

کئی صدیوں تک کسی کو یہ خیال بھی نہیں ہوا کہ قانون ساز مجلس میں نمائندے بھیجنے کے حقوق سے بالواسطہ قانون سازی کے اختیارات حاصل ہو جاتے ہیں۔ یونانیوں کے خیال میں مملکت کی وسعت کا انحصار اُن افراد پر تھا جو معاملات عامہ میں براہ راست موثر حصہ لے سکتے تھے۔ بابل کا شہر ایک ہی دیوار میں گھرا ہوا تھا، لیکن یونانیوں کے نزدیک صحیح معنوں میں اس پر شہر کا اطلاق نہیں ہو سکتا تھا۔ کیونکہ جیسا اس شہر کے متعلق مشہور تھا کہ اگر ایک جانب سے اس شہر پر کوئی حملہ آور قبضہ کر لے تو دوسری جانب دو دن کے اندر اطلاع نہیں پہنچ سکتی تھی۔ اگر ایک شہر پناہ کے اندر واقع ہونے پر بھی مملکت کا اطلاق نہیں ہوتا تو پھر شہری مملکت میں کیا امتیاز ہونا چاہیئے؟ کیا قابل انتظام حدود مملکت کے اندر کسی قوم کی ایک ہی سلسلہ میں آبادی کو پولس کہتے ہیں جس طرح دریا کا وہی نام رہتا ہے حالانکہ پانی کے قطرے برابر تبدیل ہوتے رہتے ہیں؟ ارسطو کہتا ہے کہ یہ بھی کافی نہیں، کیونکہ دردیہ اور سردریہ کے نغمے ایک نہیں ہو سکتے خواہ دونوں کے چھیڑنے والے وہی آدمی ہوں۔ اس کے علاوہ سیاسی دستور کا تسلسل بھی ضروری ہے۔ ایک ایسے انقلاب کے بعد جس سے حکومت کی صورت بالکل بدل جائے وہی مملکت باقی نہیں رہتی گو اُس کا نام وہی رہے۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ارسطو نے بین الاقوامی تعلقات کا خیال نہیں کیا۔ کیونکہ اس معیار پر جانچنے سے ان تعلقات میں خلط مبحث ہو جائے گا۔ مثلاً انیسویں صدی کے دور میں وہ تمام معاہدے بار بار منسوخ ہوتے رہتے ہیں جن میں فرانس بطور فریق کے شریک تھا۔ لیکن

لہ سیاسیات کتاب سوم باب ۳ و ۵ مڈلسیکس سرے اور کنٹ میں انتظامی حلقوں اور عمارتوں کا سلسلہ جس کا مجموعہ اب آخر کار سرکاری طور پر لنڈن کہلاتا ہے اور انتظامی حیثیت سے ایک کاونٹی (صوبہ) ہو گیا ہے پرانے یونانی دماغ کے لئے ایک حیرت انگیز منظر ہوتا اور اس کا تو اسے پورا یقین ہے کہ یہ شہر نہیں کہا جا سکتا تھا۔ ۱۲

خود مختار سلطنتوں کے باہمی تعلقات کا کوئی نظریہ اس کے بعد بھی بہت دنوں تک نہیں منضبط کیا گیا۔ ارسطو نے خالص نظری تاریخ کے لحاظ سے جو حدود معین کی ہیں ان کی حمایت میں بہت کچھ کہا جا سکتا ہے۔

شہری اور مملکت کی تعریف کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کسی مخصوص نظام سلطنت کی اچھائی اور برائی دریافت کرنے کے لئے کیا معیار ہونا چاہیئے۔ اس کا جواب بہت صاف اور سہل ہے۔ مناسب اور درست آئین وہ ہے جو عام اور مشترک فلاح کے لئے بنایا اور برتا جائے۔ اب اس میں شاہی اختیارات خواہ ایک شخص کو حاصل ہوں یا چند افراد کو یا بہت سے آدمیوں کو۔ جو آئین محض کسی خاص طبقہ کی اغراض پر مبنی ہوگا وہ ناقص ہوگا۔ چاہے تمام قوم میں اس خاص طبقے کے افراد سب سے زیادہ ہوں۔ معمولی طرز حکومت، ملوکیت، اعیانیت اور دولت عامہ ہیں۔ لیکن یہی صورتیں بگڑ کر خودسری، عدیدیت، اور عمومیت ہو جاتی ہیں۔ خودسری حکومت ایسی شاہی حکومت ہے جو بادشاہ کے فائدہ کو رعایا کے مفاد پر ترجیح دے۔ حکومت عدیدیہ ایک حقدار طبقہ کی حکومت ہے جس میں غرباء کے مفاد پر امراء کے فائدہ کو ترجیح دیجائے اور عمومیہ عوام کی حکومت کو کہتے ہیں جس میں امراء کے مفاد پر غرباء کے مفاد کو ترجیح دیجائے، خودسری کا لفظ تو اب تک ہمیشہ برے معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ اور حکومت عدیدیہ بھی اکثر بری سمجھی جاتی ہے۔ لیکن عمومیہ کے متعلق ارسطو نے جو تفریق کی ہے وہ اب سیاسی مصطلحات سے خارج ہو گئی ہے۔ شاید اس کی یہ وجہ ہو کہ معمولی سلطنت کے لئے اس نے جو اصطلاح استعمال کی ہے وہ بالکل ٹھیک ٹھیک نہ ہو۔ انگریزی زبان میں یہ نہایت آسان ہے کہ کامن ویلتھ (دولت عامہ) اور ریپبلک (جمہوریہ) ارسطو کے اچھے معنوں میں اور ڈیماکریسی (عمومیہ) برے معنوں میں استعمال کیا جائے۔ لیکن اس طرح کبھی ہوا نہیں۔

اگر اب بھی یہ خیال کیا جائے کہ یونانیوں کے نزدیک مملکت کا جو مطمح نظر تھا اس سے ہمیں کوئی سبق نہیں ملتا تو آخر میں ہم ایک بات اور کہیں گے۔

ہربرٹ اسپنسر نے ہمیں توجہ دلائی ہے کہ ایک ایسا زمانہ آرہا ہے جبکہ سیاسی معاملات پر انتہائی روشن خیالی سے نظر ڈالی جائے گی اور "قانون کا وجود صرف اس غرض سے ہوگا کہ ایسے حالات کو قائم رکھے جس سے ایک، ساتھ رہنے والے آدمی اپنی زندگی کو تکمیل کی طرف لے جاسکیں" اس کا یہ مطلب ہوگا کہ ہم مدتوں کی جدوجہد کے بعد بھی ارسطو یا فارقلیس سے آگے نہیں بڑھے، کیونکہ ارسطو کے نزدیک ایک ساتھ رہنے والوں کی زندگی کو تکمیل کی طرف پہنچانا ہی" حکومت کی اصلی غرض وغایت ہے۔ مملکت کے وجود کا مقصد بھی یہی ہے اور جو حکومت ایمانداری سے اس کی کوشش نہیں کرتی اُسے فنا ہوجانا چاہئے۔ مملکت کے دوسرے مقاصد واغراض اسی ایک غرض کے ماتحت ہیں اور آج کل سلطنتوں کے جو اور بہت سے اغراض تسلیم کئے جاتے ہیں وہ سب ارسطو کے نزدیک مہمل اور بے موقع ہیں۔ تاہم یہ یاد رکھنا چاہئے کہ آج کل کا فن حکومت یونانی سیاست کے فلسفیوں کے زمانہ سے بہت زیادہ وسیع اور نہایت ہی پیچیدہ ہے کیونکہ ارسطو کے خیال میں جن شہریوں کی فلاح کے لئے مملکت کا وجود ہونا چاہئے وہ اعلیٰ سے اعلیٰ جمہوری آئین میں بھی ایک محدود اور حقدار طبقہ ہے۔ یہ لوگ مہذب اور آرام طلب ہوتے ہیں جنھیں اپنے آزوقہ کے لئے محنت نہیں کرنی پڑتی ہے۔ ارسطو کے نزدیک کسی دستکار یا پیشہ ور کام کرنے والے کو شہری بنانے کے لئے کوشش کرنا بے سود ہے۔ کیونکہ اسے فرصت نہیں ہے۔ یہی حال اعلیٰ صناعوں اور پیشہ وروں کا بھی ہے۔ یہ فرض کرلیا گیا ہے کہ محنت اور مشقت کے کام غلاموں کے سر ہیں اور یہ غلام سیاسی حقوق کے دائرہ سے بالکل باہر ہیں۔ لیکن اس پر بھی ارسطو ادنیٰ طبقہ کے آزاد لوگوں یا غلاموں کی فلاح سے بے خبر نہیں ہے اور یہ چاہتا ہے کہ مدبرین اس طبقہ کو آرام پہنچائیں اور جہاں تک ان کی موجودہ حالت میں ممکن ہو انھیں خوش رکھیں۔ لیکن حقیقی معنوں میں خوشی حاصل کرنے کی صلاحیت ان میں بالکل نہیں ہے۔ ہم نے ان بندشوں کو توڑ دیا ہے اور یونانی شہری مملکت کے نصب العین کو آج کل وسیع اور مختلف الاجناس سیاسی جماعتوں پر منطبق کررہے ہیں جس کی وجہ سے ہماری مشکلات میں بیحد اضافہ ہوگیا ہے۔ کیا کوئی جمہوریہ

اس وقت تک مکمل کہی جاسکتی ہے جب تک اُس میں قانونی مساوات کے ساتھ ساتھ واقعی مساوات کا رواج نہو؟ کیا اس طرح کی مساوات موجودہ زمانہ کی جمہوری حکومتوں میں پائی جاتی ہے؟ اور کیا اس کا وجود محدود، مقدار اور متحد الاجناس جماعت کے باہر ممکن بھی ہے؟ اگر ہمیں ان باتوں میں زیادہ کامیابی نہیں ہوئی تو اس کی یہ وجہ ہے کہ ہمارا کام بہ نسبت یونانیوں کے بہت بڑا ہے، اور ہمارا مقصد اُن سے بہت زیادہ اعلیٰ ہے۔ یہ ایک افسوس کی بات ہے کہ بہت سی حکومتیں ایسی موجود ہیں جو تمدن ہونے کا دعویٰ رکھتی ہیں، لیکن بجائے اس کے کہ اپنی محکوم رعایا کی زندگی کو کامل بنانے میں ہمت افزائی کریں اور اُلٹے اس میں قابل نفرت ذرائع سے ہر طرح روڑے اٹکا رہی ہیں۔ تاہم ایسی حالت میں یہ تمدن کا قصور نہیں کہا جاسکتا۔ بلکہ ایک حبشی حکومت نے تہذیب کی آڑ لے لی ہے۔ برعکس اس کے یونانیوں نے باجگذار علاقوں پر حکومت کرنے میں کوئی معقول ترقی نہیں کی۔ اور خود مختار نوآبادیات کا مسلسل اتحاد جو خارجیہ پالیسی میں اپنے مادر وطن کے ماتحت ہوں، یونانی ماہرین سیاست کے خیال میں بھی نہ آیا ہوگا۔ نظام شاہنشاہی کی کوششیں کئی سال سے جاری ہیں اور کبھی ان میں کامیابی ہوتی ہے اور کبھی ناکامیابی لیکن بحیثیت مجموعی مائل بہ ترقی ہیں۔ ان مناظر کو دیکھکر ارسطو نہایت دلچسپ مضامین جمع کرلیتا۔ اور گو کوئی سمجھدار انگریز یا امریکن اس بات کا دعویٰ نہیں کرتا کہ دوسری مہذب اقوام اس کے سامنے حقیر ہیں، تاہم اینگلو سیکسن یا انگریزی بولنے والوں کی بڑھتی ہوئی برادری میں ارسطو کو یونانی جذبات کی جھلک ضرور نظر آتی۔

سیاسیات کے مطالعہ کے لئے ارسطو کو خاص طور پر بہترین مواقع حاصل تھے۔ چند ایسے اسباب کی بنا پر جن سے اُس کے ذاتی وقار پر کوئی اثر نہیں پڑا وہ معاملات عامہ میں عملی حصہ لینے سے برطرف کردیا گیا۔ وہ یونانی دنیا کا ایک غیر جانبدار تماشائی کی طرح مطالعہ کرسکتا تھا اور مقدونیہ کو اقتدار حاصل ہونے سے جو امن و امان کی حالت پیدا ہوئی اُس سے مشاہدات کے مواقع میں اور بھی اضافہ ہوگیا۔ اور یونان کی خود مختاری سلب ہوجانے کے اثرات اس قدر گہرے نہیں ہوئے تھے کہ معاشرت عامہ میں انحطاط پیدا کرتے۔ ارسطو کے بعد یہ انحطاط

بہت جلد پھیلنے لگا اور اس کے اثرات بھی نمایاں ہونے لگے۔ کہا جاتا ہے کہ اس کے بعد کے لوگوں نے نظریۂ سیاسیات کی تشریح کی تھی لیکن ان کی تصنیفات ضائع ہو گئیں۔ اور جن نتائج پر وہ پہنچے ہوں گے وہ ہم لوگوں سے بالکل پوشیدہ ہیں۔ یونانی فلسفیوں کا جو طبقہ اس کے بعد آیا اس میں سیاسی خیالات کو گھن لگ گیا۔ پہلے کی طرح پبلک جوش و خروش کا ان میں بالکل وجود نہ تھا۔ اور اس کی جگہ پر ایک عالمگیر بے اعتنائی پیدا ہو گئی۔ یونانی مقررین رومن فاتح کو اُسی عظمت کی نظر سے دیکھنے لگے، جس طرح اکثر ہندوستان کے برہمن انگریز حاکم کو سمجھتے ہیں یعنے ایک ایسی بالاتر غیر متمدن ہستی جسے قسمت نے اُن میں بھیجدیا ہے اور جس کے افعال اور احکام فلسفی دماغ کے لئے کوئی اہمیت نہیں رکھتے۔ سمجھدار یونانیوں میں کچھ ایسے بھی تھے جو اس کلیہ سے مستثنیٰ تھے۔ لیکن میرے خیال میں یہ بالکل صحیح ہے کہ عام طور پر تمام رومن دور حکومت میں کسی یونانی نے لاطینی ادبیات سے اپنی دلچسپی نہیں ظاہر کی اور نہ رومیوں کو دماغی قابلیت میں اپنا مدمقابل سمجھا۔ جو کچھ تھوڑی بہت فلسفہ سے حقیقی دلچسپی باقی رہگئی تھی اُس کا رجحان علم الاخلاق کی طرف ہو گیا۔ اور اس میں بھی انسانی طرز عمل کا مطالعہ متمدن کی حیثیت سے نہیں کیا جاتا تھا بلکہ ایک ایسی ہستی کی حیثیت سے جو محض اپنے ابنائے جنس کے ساتھ ملکر رہتی ہے۔ ارسطو کے بعد والے فلسفیوں کے طبقوں پر صرف یہی بات نہیں کہ اکثر مقامات پر وہ ارسطو کے خیالات میں ترقی دینے سے قاصر رہے بلکہ جا بجا یہ اُس معیار سے بھی گر گئے ہیں، جہاں تک ارسطو پہنچا تھا۔ بقول مسٹر نیومین[1] ان کی تعلیم کا عام طور پر یہ رجحان تھا کہ لوگوں کو سیاسیات سے علیحدہ کر دیا جائے۔ چنانچہ انھوں نے علم سیاست میں کوئی قابل اظہار اضافہ نہیں کیا۔ ایپی کیوروس[2] کی تصنیفات میں ہمیں معاہدۂ عمرانی کی ابتدائی جھلک نظر آتی ہے۔ رواقی[3] فلسفیوں کی تصنیفات میں ایک بہت عمدہ خیال یہ ملتا ہے کہ دنیا

---

[1] Mr. Newmann.

[2] Epicourus.

[3] Stoics

ایک طرح کا بڑا شہر ہے جس میں شہر مثل خاندان کے ہیں۔ اس خیال کو سسرو[۱] نے کئی دفعہ ظاہر کیا۔ اور دوسری صورتوں میں انھیں اس خیال سے خود مختار سلطنتوں کے باہمی تعلقات پر غور کرنے کی تحریک ہوتی اور غالباً اسی سے وہ کوئی ایسا قانون اخذ کر لیتے جو قانون بین الاقوامی کے مشابہ ہوتا۔ لیکن اس زمانہ میں کوئی خود مختار سلطنت نہیں باقی رہی تھی۔ صرف ایک رومن قوت تھی جس نے ساری تہذیب دنیائے معلومہ کو اپنے میں جذب کر لیا تھا، اور اس کے اردگرد چند کم و بیش وحشی قبائل اور سلطنتیں تھیں جن کے حالات بہت کم معلوم تھے۔ رومن حکومت کے ابتدائی زمانہ میں صرف ایک شخص کی مثال ملتی ہے جس نے رومن دستور کا بغور مطالعہ کیا۔ اس شخص کا نام پولی بیوس[۲] تھا۔ اس نے رومن آئین کی جو تعریف کی ہے وہ خاص طور پر قابل لحاظ ہے کہ اس سے اُس ملی جلی اور متوازن قوتوں کے نظریہ کی کھلی ہوئی اور قابل عمل مثال ملتی ہے، جو اٹھارھویں صدی کے انگریز مصنفوں کا تختۂ مشق بنی ہوئی تھی اور جو اب تک برّاعظم کے اُن فلسفیوں میں رائج ہے جنھوں نے انگریزوں کی نقل کی ہے۔ اپنی اصلی یونانی شکل میں یہ نظریہ مختلف طرز کے عناصر سے ملکر بنی ہوئی ایک دولت عامہ سے متعلق تھا۔

رومن بہت بڑے حکمراں اور مدبّر تھے۔ انھوں نے باضابطہ قوانین بھی بنائے۔ لیکن فلسفہ میں یہ محض یونانیوں کے شاگرد اور اُن کے

---

[۱] Cicero

[۲] Polybius.

[۳] ایک حاکم جماعت جو ایک خاص محکوم طبقہ کے عمل سے قائم ہو جس کی مجلس انتظامی اسی کے افراد سے باری باری منتخب ہو کر بنی ہو اور اس کے اختیارات بہت وسیع ہوں یہ ایک ایسے آئین کی مثال ہے جس میں ارسطو کے آئین کا بھی میل ہے۔ لیکن آج کل کے نظام کا یہ مفہوم نہیں ہے۔ ناظرین کو کوشش کر کے ایسا نظام آئین تلاش کرنا چاہئے۔ حقیقتاً یہ نظام اکثر انگریزی سوسائٹیوں میں موجود ہے ۱۲۔

نقل کرنے والے تھے۔ سیاسیات یا کسی اور شعبے میں انھوں نے اختراع کی صلاحیت کا کوئی اظہار نہیں کیا۔ سسرو جو ادب اور معاملات عامہ کا بہت بڑا ماہر تھا۔ قریب قریب ساری عمر لاطینی کو ایک فلسفی زبان بنانے کی کوشش میں مشغول رہا۔ اُس نے اس بات میں قابل تعریف کامیابی حاصل کی۔ یونانی فلسفیوں کے طبقہ میں اور خصوصاً رواقی فلسفیوں میں جو خیالات رائج تھے انھیں ایک ایسی دلفریب اور فصیح زبان میں لکھدیا جو ارسطو کے بعد والے فلسفیوں کو نہیں نصیب ہوئی۔ اُس سے زیادہ اُس نے کوئی کوشش نہیں کی۔ اور اگر کوشش کی بھی تو کم از کم اُسے کامیابی نہیں ہوئی۔ سسرو کی عام فلسفیانہ یا نیم فلسفیانہ تصنیفات میں ایک خیال بھی نیا نہیں نظر آتا۔ دولت عامہ پر اُس نے جو کتاب لکھی اس کے کچھ منتشر اجزا آج کل مل سکتے ہیں۔ اس میں بھی کوئی نئی بات نہیں معلوم ہوتی اس کا نظریۂ سیاست رواقی فلسفیوں سے مشابہ تھا اور اس کی کتاب میں خاص بات یہ نظر آتی ہے کہ رومن آئین پر اُس نے نہایت ہی مفصل اور مورخانہ بحث کی ہے اور پولی بیوس کی طرح اُس نے اس آئین کی ان الفاظ میں تعریف کی ہے کہ رومن آئین میں تمام مختلف طرز حکومت کی مجموعی خوبیاں موجود ہیں۔ رومن قانون رومن دماغوں کا ایک عظیم الشان اور حقیقی کارنامہ ہے لیکن یہ بھی اپنی ظاہری شکل و صورت میں یونانی فلسفہ کا منت پذیر ہے۔ ہم یہاں پر اس احسان کی مقدار معین کرنے میں نہیں پڑنا چاہتے۔ اصول قانون سیاست کی ایک شاخ ہے لیکن یہ شاخ اپنی اصل سے اس قدر ممتاز ہے کہ اس کی تاریخ کا خاکہ بھی اس کتاب میں نہیں کھینچا جا سکتا۔ لیکن جیسا کہ ہم کہہ آئے ہیں خود یونانیوں نے بھی اس فن کے ساتھ اس کے بعد کوئی خاص دلچسپی نہیں پیدا کی۔ رومن سلطنت کی عظیم الشان قوت نے تمام اقوام کو اپنا محکوم بنا کر اُس کام کا خاتمہ کر دیا جسے مقدونیہ کے اقتدار نے شروع کیا تھا۔ اور سیاسی آزادی کے ساتھ ساتھ سیاسیات کے علمی مطالعہ کا ذوق بھی فنا ہو گیا۔ اس کے بعد کئی صدیوں تک تمام دنیا پر ایک خواب کی حالت طاری رہی، جس میں کبھی کبھی قرون وسطیٰ کے چند افراد انگڑائیاں لیتے

نظر آتے ہیں۔ کوششیں تو بہت کی گئیں اور راستے بھی صاف کئے گئے، لیکن دورِ اصلاح کے آغاز تک نظریۂ سیاسیات سے واقعی دلچسپی رکھنے والے بہت کم پیدا ہوئے۔ اور سیاسی غور و خوض کے نئے دور اور زمانۂ حال میں اس کے نشو و نما کی تاریخ ہابس سے یا زیادہ سے زیادہ مکیاویلی سے شروع ہوئی۔

باب دوم

قرونِ وسطیٰ اور نشأۃ جدیدہ

رومن سلطنت میں آزادانہ سیاسی زندگی کا خاتمہ ہوچکا تھا اور شہری قانون اور نظم و نسق میں بہت زیادہ وسعت ہوگئی تھی اس لئے نظری سیاسیات پر غور و خوض کا کوئی موقع نہیں رہا تھا۔ ماہرین قانون روما اسی اعتقاد پر قانع رہے کہ رومن دنیا میں قیصر کو اعلیٰ ترین اختیارات حاصل ہیں۔ چنانچہ جب تک "رومن سلطنت" کو زوال نہیں ہوا اُس وقت تک یہی حالت قائم رہی۔ اور اسی سلطنت کی منہدم بنیاد پر ایک نئے طرز کی سوسائٹی کی بنیاد پڑی اور آخر کار قانونِ عامہ کی بھی ایک نئی صورت ہوگئی، لیکن اب تک فلسفۂ سیاسیات کے آثار نہیں پیدا ہوئے تھے۔ جس روشن خیالی کی فرصت میں یونانی خیالات کی نشو و نما ہوئی تھی اور جسے ارسطو ایک معمولی شہری کی سیاسی زندگی کی تکمیل کے لئے ضروری سمجھتا تھا وہ اس زمانہ میں بالکل ضائع ہوگئی تھی اور اس کی از سر نو تعمیر کی ضرورت تھی۔ تہذیب یورپ کے بوسیدہ ڈھانچے جو جدید جماعتیں سنبھالے ہوئے تھیں اُن پر بھی حقیقی معنوں میں سیاسی جماعتوں کا اطلاق نہیں ہوسکتا تھا چنانچہ مسٹر برائس کے قول کے بموجب قرونِ وسطیٰ میں سیاسیات کا قطعاً پتہ ہی نہ تھا۔ ہاں تیرھویں اور چودھویں صدی میں ایک بہت بڑا مسئلہ

چھوڑ گیا تھا جس نے اُس وقت کے دماغوں میں سیاسی معاملات پر غور و خوض کا جو کچھ مادہ رہ گیا تھا اُسے اپنی طرف متوجہ کرلیا۔ یہ دنیاوی اور روحانی قوت کا قضیہ تھا۔ عام طور پر خیال کیا جاتا تھا کہ پاپائے روما کی حکومت اور شہنشاہ کی حکومت دونوں منجانب اللہ ہیں اور ان میں سے ہر ایک اپنے حلقۂ اثر میں تمام دنیائے مسیحیت پر عالمگیر اختیارات رکھتی ہے۔ لیکن جھگڑا یہ تھا کہ دنیاوی اور دینی حکومت میں کیا تعلق ہے، کیا دنیاوی فرمانروا اسیطرح روحانی حکمران کے نیچے ہے جس طرح بڑی روشنی کے سامنے چھوٹی روشنی دب جاتی ہے یا ان دونوں میں مساوات اور برابری کا تعلق ہے۔ فریڈرک ثانی کو اُس کے دشمنوں نے بھی اپنے زمانہ کا غیر معمولی انسان تسلیم کرلیا ہے اس کے تمام تر دوران حکومت میں پاپائے روما اور رومی شاہنشاہ کے مابین مسلسل جنگ ہوتی رہی۔ فریڈرک تخت سلطنت پر بیٹھنے کے وقت پوپ کا خاص منظور نظر تھا لیکن بہت جلد اُس نے اپنے روحانی آقا سے علانیہ معرکہ آرائی شروع کردی اور آخر کار اس روحانی حکمران کے باضابطہ فرمان ملامت میں آگیا۔ اس امر کی شہادتیں موجود ہیں کہ وہ محض دنیاوی بادشاہ کو روحانی بادشاہ کی ماتحتی سے آزاد کرنے پر قانع نہیں رہنا چاہتا تھا بلکہ خود دشمن کے کمینگاہ میں گھس کر اُس پر حملے کا ارادہ رکھتا تھا اور دنیاوی حکومت کی طرح وہ روحانی دنیا میں بھی اعلیٰ ترین اختیارات حاصل کرنا چاہتا تھا۔ فریڈرک کی تجاویز کی تفصیلات کا پتہ صاف صاف نہیں چلتا لیکن اُس کا عام منشاء بالکل واضح ہے۔ اُس نے پوپ کی سرزنش کی مطلق پروانہ کی اور کھلم کھلا اعلان کردیا کہ اُنھیں اس سرزنش کا کوئی استحقاق نہیں ہے۔ روحانی دنیا کے تمام مخصوص خطابات کا وہ خود مالک بن بیٹھا اور خلیفۂ الٰہی، اپنے زمانہ کا مصلح، شیطانی پادریوں کو شکست دینے کے لئے آسمان سے بھیجا ہوا وغیرہ اپنے آپ کو کہلانے لگا۔ اُس کے نزدیک پوپ ایک ایسا شخص تھا جو زندگی کے اہم فرائض کو چھوڑ کر غیر ضروری عبادات میں پڑ گیا ہے اور مساوات یا انصاف کا اسے بالکل لحاظ نہیں ہے۔ حضرت عیسیٰ کا جھوٹا خلیفہ اور مار آستین ہے اور محض حکومت کی خوشحالی اور عظمت کے رشک سے دنیاوی معاملات میں

خواہ مخواہ دخل دیتا ہے۔ خیال ہوتا ہے کہ وہ حکومت کے ماتحت ایک کلیسا تعمیر کرنے والا تھا جس کا مرکز سیسلی میں ہوتا۔ یورپ[1] کے بادشاہ اور عام باشندے فریڈرک کی اس مخالفت کو بنظر استحسان دیکھتے تھے، لیکن اس کی ناگہانی موت نے دفعتاً تمام آرزوؤں کو خاک میں ملادیا۔ اور اس زمانہ میں یہ موت کسی طرح غیر مشتبہ نظر سے نہیں دیکھی جاسکتی تھی۔ پاپائے روما کے تمام دشمنوں کی طرح اس برادری سے خارج شاہنشاہ کی شہرت پر بھی سخت الزامات اور کفر و الحاد کے فتووں کا پردہ پڑا ہوا ہے۔ ان الزامات کو اس کی حیات میں بہت کم لوگ قابل تسلیم سمجھتے تھے اور فرانس کے بادشاہ سینٹ لوئی نے جو کیتھولک بادشاہوں کا مکمل نمونہ تھا ان کی ذرّہ برابر بھی پروانہ کی۔ خود فریڈرک نے غصہ ہو کر ان کی تردید و تکذیب کی۔ لیکن اُس کی ایک خطا ایسی تھی جو اُس زمانے میں غیر قابل معافی خیال کیجاتی تھی۔ یہ سلطان مصر سے مساوی شرائط پر صلحنامہ تھا۔ یہ ایک ایسا خیال تھا جو قبل از وقت ہونے کیوجہ سے اُس زمانے میں کسی طرح قابل قبول نہ تھا۔ پھر ایک ایسی قوت سے عناد جو شاہی خاندان سے زیادہ عمر رکھتی ہے اور اپنے مجرموں کو کبھی فراموش یا معاف نہیں کرتی، آخر کار اپنا اثر ڈالے بغیر نہیں رہا۔ دانتے مجبور تھا کہ فریڈرک ثانی کو ملحدین کے ساتھ اپنی "دوزخ" میں جگہ دے گو ایسے شخص کے ساتھ اُسے یقینی ہمدردی کرنی چاہئے تھی جس نے اپنی ساری عمر پاپائے روما کے خلاف برسرِ پیکار رہنے میں صرف کردی ہو[2]۔

جس تصفیہ کا فریڈرک ثانی اپنی زندگی میں عملاً تصفیہ نکر سکا وہ قرون وسطیٰ کے ہوشیار مناظرین کو ورثہ میں ملا۔ اسی جھگڑے میں ہزاروں کتابیں لکھ ڈالی گئیں لیکن

[1] ہوئی یار بریلے ہولی "ڈیپی ایر دلا وینی کی سوانح عمری اور مکتوبات" پیرس ۱۸۶۵ء اس کتاب کے فاضل مصنف نے فریڈرک دوم اور اس کے وزیر پیٹر ڈی وینا کا مقابلہ ہنری ہشتم اور کرامویل سے کیا ہے

[2] اگر مزید ثبوت کی ضرورت ہو تو وہ الفاظ جو پیٹر ڈی وینیا کی زبان سے دانتے کی کتاب انفرنو ("دوزخ") (۴۳-۷۵) میں ادا کرائے گئے ہیں کافی ہیں۔

فریقین کی طرف سے ایک ایک کتاب ایسی لکھی گئی ہے جو غیر فانی کارنامہ کہی جا سکتی ہے۔ "فرمانروائی کی حکومت"[1] کے نام سے جو کتاب مشہور ہے اُس میں پوپ کے دعاوی کی حمایت کی گئی ہے۔ یہ کتاب ٹامس اکوئی ناس نے شروع کی تھی لیکن چونکہ اُس سے تکمیل کو نہ پہنچ سکی اس لئے اُس کے شاگرد بطلیموس ساکن "لوکا" نے اس کام کو انجام دیا۔ دانتی نے اپنی کتاب "ڈی مونارکیا" میں حکومت کی آزادی کو دلائل سے ثابت کیا اور اس کتاب نے بھی اپنے رقیب کی طرح شہرت پائی۔ ان تصنیفات میں مشکل سے کوئی مکمل سیاسی نظریہ نظر آئے گا۔ اور جہاں کہیں اس کا شائبہ بھی ملتا ہے وہاں استدلال کے بجائے شوکت الفاظ اور ادیبانہ بلند پروازیوں سے کام لیا گیا ہے۔ شاہی اور پاپائی حامیوں نے بالاتفاق حکومت کے مختلف عناصر میں معقول تقسیم اختیارات کا اصول ترک کر دیا ہے ان تمام مصنفوں کے نزدیک صرف حکومت مطلقہ امن و امان قائم رکھنے کا ذریعہ ہو سکتی ہے اور اس بات کا خدا پر بھروسہ رکھتے ہیں کہ وہ ایسا بادشاہ مقرر کرے گا جس میں عقل کی قوت ہو گی۔ دانتی اس معاملہ میں سینٹ ٹامس سے بھی آگے بڑھ گیا ہے۔ اُس نے صرف یہی نہیں ثابت کیا ہے کہ حکومت مطلقہ بہترین طرز حکومت ہے بلکہ عالم انسانی کے امن و امان کے لئے ایک عالمگیر حکومت مطلقہ کی ضرورت بھی دکھائی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جو شخص تمام عالم کا بادشاہ ہو گا اُسے کسی رقیب کا خوف نہ ہو گا اور نہ مزید فتوحات کا حوصلہ ہو گا اس لئے وہ یقیناً عقلمندی اور انصاف سے حکومت کرے گا۔ دانتی کا بادشاہ افلاطون کے پیدائشی مدبر سے ملتا جلتا ہے جو یونانی شہری مملکت کی حکومت سے منتقل کر کے قرون وسطیٰ کی مسیحی دنیا پر

[1] "حکومت فرمانروایاں" کے متعلق جو کچھ میں نے لکھا ہے اس میں موسیو مزانک (مصلحین و مصنفین یورپ، پیرس ۱۸۶۲ء) کی رائے کا اتباع کیا ہے کہ اس امر کے شبہہ کی ضرورت ہے کہ اس کتاب کے ابتدائی دو مقالے ٹامس کے لکھے ہوئے نہیں تھے۔ تیسرا مقالہ ضرور مستزاد ہے مگر اس کے اور ابتدائی دو مقالوں کے درمیان زیادہ بعد نہیں ہے۔ چوتھے اور ان تینوں مقالوں میں بہت فرق ہے اور اس پر نشاۃ جدیدہ کا اثر معلوم ہوتا ہے

[2] ٹامس کے نزدیک خود سروں کا قتل نامناسب ہے لیکن ساتھ ہی اس کی یہ رائے بھی ہے کہ خود سر انصافاً مستحق قتل ہیں خاص کر اُن مملکتوں میں جہاں بادشاہ کا انتخاب ہوتا ہے۔

حکمراں بنا دیا گیا ہے۔ دانتی کے نزدیک صرف ایسے ہی شخص کے زیر حکومت انسان کے لئے حقیقی آزادی ممکن ہے اور یہی وجہ ہے کہ اُسے عالمگیر حکومت کا استحقاق حاصل ہے۔ ارسطو نے کہا تھا کہ کسی حکومت کے حسن و قبح جانچنے کا معیار یہ ہے کہ وہ حکومت رعایا کی فلاح اور ترقی کے لئے کس قدر کوشش کرتی ہے۔ یہی اصول دانتی نے علانیہ اور بجنسہ اختیار کر لیا ہے۔

"چونکہ جیسا پہلے کہا گیا ہے کہ بادشاہ کا دل رعایا کی محبت سے بھرا ہوتا ہے اس لئے وہ تمام آدمیوں کو بہتر بنانے کی کوشش کرے گا لیکن ناقص نظام سلطنت میں ایسا ممکن نہیں ہے۔ چنانچہ ارسطو نے اپنی کتاب سیاسیات میں لکھا ہے کہ **ایک بگڑی ہوئی حکومت میں اچھا آدمی بُرا متمدن خیال کیا جاتا ہے لیکن معقول اور بہتر حکومت میں اچھا آدمی اور اچھا متمدن مترادف الفاظ ہیں**۔ اور اس معقول حکومت کا مقصد حریت ہوتا ہے جس کے یہ معنی ہیں کہ انسان اپنی زندگی کسی دوسرے کی خدمت میں نہ صرف کرے کیونکہ رعایا مشیران سلطنت کے لئے یا قوم بادشاہوں کے لئے نہیں مخلوق ہوئی ہے بلکہ برعکس اس کے مشیران سلطنت کا وجود رعایا کے لئے ہے اور بادشاہوں کا قوموں کے لئے۔ اس لئے کہ حکومت قانون کے تابع نہیں ہے بلکہ قانون حکومت کا تابع ہے پس جو شخص قانون کا پابند ہے وہ قانون بنانے والے کی خدمت کے لئے نہیں ہے بلکہ قانون بنانے والے پر پابند قانون شخص کی خدمت فرض ہے۔ یہ ارسطو کی رائے ہے جو ہم نے اُس کی پسماندہ کتابوں سے معاملۂ زیر بحث کے متعلق اخذ کی ہے۔ یہاں پر یہ بات بھی صاف ہو گئی کہ گو ذرائع کے اعتبار سے مشیر سلطنت یا بادشاہ دوسروں کا آقا ہے لیکن اصل مقصد کے اعتبار سے وہ دوسروں کے خادم ہیں۔ اور شہنشاہ تو یقیناً سب سے زیادہ اپنی رعایا کا خادم ہے۔"

ہم یہاں پر اس فلسفیانہ استدلال میں نہ پڑیں گے جو کثرت پر وحدت کو فوقیت دینے کے لئے استعمال کیا گیا ہے اور دانتی اور سینٹ ٹامس دونوں اس سے کام نکالتے ہیں۔ اور دانتی نے اپنے خیالی شہنشاہ کو ترقی یافتہ مغربی یورپ کے واقعی تاجدار پر منطبق کرنے کے لئے جن دلائل کا استعمال کیا ہے اُن پر بھی ہم اس وقت

کوئی تفصیلی بحث نہ کریں گے۔ تاہم یہ دکھلانے کے لئے کہ اُس زمانے کے بہترین دماغوں میں علم سیاست کی جگہ پر کون سے خیالات جگر لگا رہے تھے ہم ان دلائل کا سرسری طور پر تذکرہ کریں گے۔ ڈی مونارکیا کی دوسری کتاب میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ رومن قوم کو دنیا فتح کرنے کے لئے خدا کا فرمان ملا ہے۔ اس کے ثبوت میں جو دلیل استعمال کی گئی ہے وہ اس قدر عجیب و غریب ہے کہ اس کی مثال دنیا کی کسی تصنیف میں نہیں ملتی۔ صاحب زبور، ارسطو، سسرو، ورجل اور اکوئی ناس سب کے مقولے نقل کئے گئے ہیں اور ان سب کو مساوی وثوق کے ساتھ اس مبحث پر حکم قرار دیا گیا ہے۔ زبور کے دوسرے پارے کی عبارت رومن سلطنت کے لئے اُسی قوت سے استعمال کی گئی ہے جیسے فریڈرک ثانی کا وزیر یا مشیر اُس سے باتیں کر رہا ہے۔ دوسری حکومتوں پر رومنوں کی فتوحات محض معمولی فتوحات نہیں ہیں بلکہ شاہی اقتدار حاصل کرنے کے لئے باقاعدہ جنگ اور معرکہ آرائیوں کی کوششیں ہیں جن کے نتائج سے مشیت ایزدی کا اظہار ہوتا ہے[1]۔ سب سے زیادہ حیرت انگیز یہ دلیل ہے کہ رومن سلطنت کے استحقاق کو مذہب مسیحی نے سب سے بڑی قوت دے دی ہے۔ حضرت آدمؑ کے گناہ کی سزا حضرت عیسیٰؑ کو ملی لیکن بغیر کامل نظام عدالت کے سزا نہیں دی جا سکتی۔ اور چونکہ حضرت عیسیٰ تمام عالم انسانیت کا نمونہ تھے اس لئے ایسی صورت میں صرف وہی نظام عدالت مکمل ہو سکتا ہے۔ جو تمام عالم انسانیت پر حاوی ہو یہ عالمگیر نظام عدالت پلاطوس کی عدالت میں موجود تھا۔ تیسری اور آخری کتاب میں دانتی نے یہ ثابت کیا ہے کہ رومن حکومت کے اختیارات براہ راست خدا کی طرف سے ہیں اور اس میں پوپ یا کلیسا کو مداخلت کا کوئی استحقاق نہیں ہے۔ چاند سورج، مجوسیوں کی طرز عبادت اور دو مقدس

---

[1] "رسوم مجادلہ" جو دانتی کے نزدیک ایک انصافانہ جنگ کا پیش خیمہ ہونا چاہیے نہایت مبہم ہے۔ لڑائی کے ذریعہ سے مقدمے کے تصفیہ کا جو قاعدہ تھا اس کے لئے مینوئیل وو کو لانٹر کی کتاب "ملوکیت فرانک" صفحہ ۵۳ ہم اور پولک ویٹلینڈ کی تاریخ قانون انگلستان جلد ۲ صفحہ ۵۹، ۶۳۰ (اشاعت دوم صفحہ ۶۰۰ وصفحہ ۶۳۲) دیکھنی چاہیے۔

تلواروں وغیرہ سے اخذ کرکے جو دلائل پوپ کی حمایت میں پیش کئے گئے ہیں اُنھیں دانتی نے نہایت ہی دقت نظری سے رد کیا ہے لیکن ہمیں تو قریب قریب اُنھیں دلائل کی طرح ان کا رد بھی عجیب و غریب معلوم ہوتا ہے۔

تاہم اپنی اس تصنیف میں دانتی نے یوروپین قانون عامہ کے حقیقی نظام کی مستحکم بنیاد تلاش کرنے کی نہایت گرمجوشی سے کوشش کی ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ اُسے روشن اور صاف فضا نہ ملی ہو۔ اُس کا خیال ہے کہ شہنشاہ ایک عالمگیر مطلق العنان حاکم نہیں ہے بلکہ ایک اعلیٰ درجہ کا حاکم ہے جو چھوٹی چھوٹی سلطنتوں کے حاکموں اور بادشاہوں پر حکومت کرتا ہے اور اُن میں امن و امان قائم رکھتا ہے۔ گویا اس طرح پر وہ زمانۂ حال کی اصطلاح میں ایک بین الاقوامی عدالت قائم کرنا چاہتا ہے "جہاں کہیں جھگڑا ہوگا وہاں انصاف کی ضرورت ہوگی" اور اسی لئے شہنشاہ کی ضرورت ہے کہ وہ خود مختار بادشاہوں کے جھگڑوں کا تصفیہ کرے۔ اس بین الاقوامی عدالت کی ضرورت یونانی فلسفیوں کو نہیں محسوس ہوئی تھی۔ دانتی نے اس کے متعلق کچھ بھی نہیں کہا ہے کہ اس شہنشاہ کے نظام حکومت کا عملدرآمد کیونکر ہوگا۔ اور نہ ایسے ذرائع تجویز کئے ہیں جن سے اُس کے فیصلوں پر عمل کرایا جائے۔ یہ تو اُسے بیقیناً معلوم ہوگا کہ اس طرح کا خیال دائرۂ عمل سے کوسوں دور ہے۔ اس زمانہ میں ہم لوگوں نے اس احساس کی طرف صرف پہلا قدم بڑھایا ہے۔ تاہم یہ خیال نہایت ہی اعلیٰ ہے اور دانتی اس معاملہ میں ہر طرح سے لائق تحسین ہے۔

دانتی کے علاوہ قرون وسطیٰ کے دیگر سیاسی مصنفین کے بارے میں ذرا سے تغیر و تبدل کے ساتھ ہماری وہی رائے ہے جو افلاطون کے متعلق تھی۔ یعنی یہ کہ فی الحقیقت انھوں نے کوئی نظریۂ حکومت نہیں بنایا۔ ان مصنفین کا صرف یہ مقصد تھا کہ اپنے اپنے خیال کے بموجب بادشاہ یا پوپ کی حمایت کریں۔ ان میں سے کسی نے بھی سیاسیات کا بے لوث مطالعہ نہیں کیا۔ انگریزی مصنف بریکٹن (یا اُس کے شارحین) کی کتاب میں دستوری اصول کے عناصر پائے جاتے ہیں۔ لیکن یہ عناصر بھی اس قدر ادھورے ہیں کہ ان سے صرف اسی قدر پتہ چلتا ہے کہ

اُس زمانے کے مصنفین میں اس مسئلہ پر باضابطہ غور و خوض کا عام طور پر بہت ہی کم مادہ تھا۔ **بریکٹن** انگریز بادشاہ کو بادشاہ مطلق نہیں تسلیم کرتا۔ وہ کہتا ہے کہ بادشاہ قانون کے ماتحت ہے اور اگر وہ قانون کی خلاف ورزی کرنا چاہے گا تو اُس کے ملک کے بڑے آدمی اُسے روکنے کی تدبیریں کریں گے۔ لیکن نہ تو ہمیں یہ تدبیریں بتائی گئی ہیں اور نہ اس کے متعلق کچھ کہا گیا ہے کہ اعلیٰ سیاسی اختیارات اگر تاج کو نہیں تو پھر کسے حاصل ہیں۔ چودھویں صدی کے اوائل میں ایک اور مصنف ملتا ہے جو حقیقتاً طرز استدلال اور نتائج میں **ارسطو** کا تتبع کرتا ہے اور اُس کی کتاب سے معلوم ہوتا ہے کہ **ارسطو** کی کتاب **سیاسیات** سے بھی کچھ آشنا ہے۔ اور **سیاسیات** کے مصطلحات بھی اختیار کئے ہیں۔ یہ مصنف **مارسیلیو**[1] ساکن "پادونا" ہے۔ اس نے حکومت اکثریت کی حمایت میں اکثر وہی دلائل استعمال کئے جو **ارسطو** نے اس کے زمانے کی اقوام کی واقعی ناقص حالت کے بارے میں استعمال کئے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ عام طور پر لوگ حکومت کے قابل نہیں ہیں لیکن جس طرح سے ہر شخص یہ کہہ سکتا ہے کہ اُس کا جوتا پیر میں ٹھیک ہے یا نہیں اسی طرح ہر شخص یہ بھی جان سکتا ہے کہ اُس پر حکومت اچھی طرح کی جارہی ہے یا بُری طرح۔ ایک مقام پر **مارسیلیو** نے حکومت مبعوثین یا کم از کم منتخب نمائندوں کے ذریعہ سے قانون بنانے کی بھی تجویز کی ہے۔ اس نے عاملانہ اور قانونی اختیارات کو بھی بالکل علیحدہ کردیا ہے اور دینی اور دنیوی اختیارات کو بھی ایک دوسرے سے بالکل جدا کردینے کی ہدایت کی ہے۔ اُس نے یہ بھی کہا ہے کہ مادی قوانین اور عمال کو مذہبی خیالات کے فرق کی وجہ سے لوگوں میں امتیاز نہ کرنا چاہیئے۔ **مارسیلیو** شاہی قوت کا نہایت جوشیلا حامی تھا اور اپنے جوش میں وہ اس حد تک پہنچ گیا کہ دینی معاملات میں بھی رومن پوپ کے اعلیٰ اختیار کو نہیں تسلیم کیا۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ وہ مسیحی برادری سے خارج کردیا گیا۔ نصف صدی کے بعد فرانسیسی اور لاطینی زبان کی سیاسی تصنیفات میں اس کے نقش قدم

---

[1] معلوم ہوتا ہے کہ اس کی کتاب "بازل میں" سولھویں صدی میں طبع ہوئی تھی۔

کی پیروی کی گئی۔

زمانۂ حال کی سیاسیات کا مطالعہ مکیاویلی سے شروع ہوتا ہے۔ فی الحقیقت اس نے نظریۂ سیاست میں کوئی مستقل اضافہ نہیں کیا جس سے کوئی نتائج پیدا کئے جائیں۔ اُس کی تصنیفات میں زیادہ تر بجائے مملکت کی تشریح کے طرز حکومت کی تفصیلات سے بحث کی گئی ہے۔ لیکن ارسطو کے بعد ہمیں سب سے پہلا یہی شخص ملتا ہے جس نے ایک عالم کا سا تجسس دماغ پایا تھا۔ سیاسیات اور اخلاقیات کا فرق جو بالکل بھلا دیا گیا تھا مکیاویلی نے پھر سے یاد دلایا اور صرف اسی قدر نہیں بلکہ اسی کو اپنے تمام استدلال کی بنیاد قرار دیا اور اس قدر فوقیت دی کہ بظاہر پیچیدہ اور مغلق بنا دیا مکیاویلی نے اخلاق کو بالکل نظر انداز کر دیا۔ اُس نے فرض کر لیا کہ قوم یا بادشاہ کے پیش نظر چند مقاصد ہوتے ہیں۔ ممکن ہے کہ یہ مقاصد ایسے ہوں جنھیں مکیاویلی ناپسند کرتا ہے۔ چنانچہ خود اُس کی زندگی کے مصائب سے ہمیں اس کا ثبوت بھی ملتا ہے۔ اُس نے بطور ایک خالص ذہنی مسئلہ کے اُن وسائل پر غور کیا ہے جن سے سولھویں صدی کا ایک ایک اطالوی فرمانروا اُن مقاصد کو حاصل کر سکتا ہے۔ اُس کے مفروضہ مطمح نظر سے مذہب اور اخلاق محض حاکم کے ہاتھ کے اوزار ہیں، اور یہ اوزار نہ تو حکام پر حاکم ہو سکتے ہیں اور نہ ہمیشہ حفاظت سے رہنمائی کر سکتے ہیں۔ بلکہ اُن کے مفید مطلب خادم اور کارپرداز ہیں، سیاسیات کا فن انسانی خود غرضی کے مستقل اصول اور مقاصد پر منحصر ہے۔ اور اس کی تفصیلات کو تاریخ اور تجربہ سے سیکھنا چاہئے۔ اپنی ایک مشہور کتاب کے متعلق مکیاویلی نے اپنے دوست فرانسسکو ویٹوری کو جو خط لکھا ہے وہ بہت ہی صاف اور واضح ہے۔ اس خط میں وہ لکھتا ہے کہ وہ اپنا تمام دن گھر کے باہر مشاغل میں صرف کرتا تھا۔ شکار کے موسم میں شکار کھیلتا تھا یا جنگل کاٹنے کے کام کا معائنہ کرتا تھا اور کبھی اپنے موضع کے قریب شارع عام کی سرائے کے دروازے پر بیٹھکر تاش کھیلتا تھا اور گپ کرتا تھا اور اسی سلسلہ میں مختلف اخبار سنتا تھا اور مختلف لوگوں کی طبائع کا اندازہ کرتا تھا۔ ان سب سے زیادہ خوشگوار وقت اُس کے لئے شام کا تھا جبکہ وہ اپنا کیچڑ بھرا ہوا

دہقانی لباس اُتار کر ایک اعلیٰ درجہ کی صحبت پائے ہوئے مدبر کی پوشاک پہن لیتا تھا۔ اُس وقت اس کے ہم صحبت قدیم مصنفین ہوتے تھے جن کی تاریخ اور خیالات پر غور کرنے میں وہ غربت و افلاس اور دیگر تمام مصائب بھول جاتا تھا۔ ان ہمنشینوں سے وہ جو کچھ سیکھتا تھا اُس پر غور کرتا تھا اور اُس کے خاص خاص نتائج لکھ لیتا تھا۔ وہ کہتا ہے کہ "میں نے فرمانروایاں" کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے جس میں اس مبحث پر غور کرنے میں اپنی انتہا کی قابلیت صرف کر دی ہے کہ حکومت کی حقیقت کیا ہے[1]۔ اور اس کے اقسام اور حصول کی تدابیر کیا ہیں اور اُن اسباب و علل سے بحث کی ہے جن سے وہ قائم رہتی ہے اور جن سے وہ فنا ہو جاتی ہے"۔ اُس نے اپنے خیال کے بموجب اس کتاب میں بطور خاص تاریخ طبعی کی اس بات کی تحقیقات کی ہے کہ مطلق العنان حکمران (جو اُس وقت اٹلی میں چھوٹے اور بڑے بکثرت موجود تھے) اپنے اقتدار کو مستحکم کرنے میں کیونکر کامیاب یا ناکام رہتے ہیں۔ چنانچہ اس کتاب پر محض سرسری نظر ڈالنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ اس کا یہی منشاء ہے۔ مکیاویلی پر الزام لگایا گیا ہے کہ وہ مکر و فریب کو پسند کرتا ہے یا اس کا مشورہ دیتا ہے لیکن حقیقتاً ایسا نہیں ہے۔ وہ کئی برس تک پبلک کا خادم رہ چکا تھا اور جیسا کہ اُس کے عام طرز عمل سے پتہ چلتا ہے وہ اپنی خانگی اور غیر خانگی زندگی میں نہایت ہی پاک و صاف تھا۔ ہاں اُس نے یہ ضرور کہا ہے کہ جس قسم کے ذرائع سے اقتدار حاصل کیا جائے گا اُسی قسم کے ذرائع سے وہ قائم رہ سکتا ہے۔ یہ کوئی حیرت کی بات نہیں ہے کہ ایک ایسے شخص نے جس نے اٹلی میں اُس زمانہ کی مروجہ سیاسیات میں بسر کی ہو اور اُن کا مشاہدہ کر کے غور و خوض کیا ہو سیاست کی اخلاق سے علیحدگی کو

[1] میکاولی کے "پرنچپا تو" کا ترجمہ بہت مشکل ہے مملکت کی اُس نے صرف دو قسمیں قرار دی ہیں یعنے شخصی حکومت اور جمہوریہ۔ جمہوریہ تو عوام کی حکومت ہے لیکن پرنچپا تو یعنے شخصی حکومت میں اس کے علاوہ وہ تمام قسم کی حکومتوں کو شامل کرتا ہے خواہ وہ کسی نام سے موسوم ہوں۔ یہی دو قسم کی حکومتیں ہیں جنھیں وہ اپنے مقصد کے لئے مفید سمجھتا ہے ۔۱۲

ایک لاعلاج نقص سمجھکر اُسے قبول کر لیا ہو۔ ہمارے پاس اس فیصلہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ وہ خود اسے نقص سمجھا ہی نہیں۔ مکیاویلی نے ہر قسم کے حکمرانوں کو کامیابی کے ذرائع بتائے لیکن اس سے ہمیں اس نتیجہ پر نہ پہنچنا چاہیئے کہ اس کے بعد جو ظالم اور غاصب حکمراں کامیاب ہوے وہ مکیاویلی کے مشورے کے بُرے نتائج تھے۔ کوئی شخص استبداد کا سبق کسی کتاب سے نہیں سیکھ سکتا۔

پھر بھی یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ سیاسی تصنیفات میں مکیاویلی کا مقصد کچھ اور تھا۔ اور اس غیر معلوم مقصد کی تلاش میں نہ جانے کیا کیا عجیب و غریب خیال آرائیاں کی گئی ہیں۔ کوئی تو کہتا ہے کہ مکیاویلی نا انصافی کی مجنونانہ تائید کرتا ہے اور کوئی اطالوی اتحاد کے لئے راستہ صاف کرنے والوں میں اُسے دانتی اور میزینی کا ہم پلہ خیال کرتا ہے[1]۔ یہ آخری رائے زمانۂ حال کے مصنفین کی ہے اور اس میں بہ نسبت پرانے خیال کے زیادہ صداقت کا پہلو ہے۔ مکیاویلی کی تعلیم جمہوری اصول پر ہوئی اور اسی کو وہ پسند بھی کرتا تھا لیکن اُس وقت کی موجودہ اطالوی ریاستوں میں اُسے کسی طاقتور اور مضبوط جمہوری حکومت سے بالکل مایوسی ہو گئی تھی۔ اٹلی کے خوشگوار زمانے کی واپسی کا صرف یہی ایک ذریعہ تھا کہ اُسے فرانسیسی، جرمن اور ہسپانی حملہ آوروں سے نجات دلائی جائے کیونکہ یہ اقوام اٹلی میں قتل و غارت کیا کرتی تھیں اس لئے مکیاویلی کے خیال میں اٹلی کی نجات اسی طرح ہو سکتی تھی کہ ایک عاقل خوش قسمت اور بلند حوصلہ اطالوی حکمراں دوسروں پر فوقیت حاصل کر کے ملکی رعایا کی اتنی بڑی فوج جمع کر لے جو بیرونی حملہ آوروں کا مقابلہ کر سکے۔ جو مقصد اطالوی نظر سے اس قدر مقدس تھا اُس کے لئے ہر قسم کے اچھے اور بُرے ذرائع اختیار کرنا جائز تھا۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کی تدابیر میں اس قدر مصروفیت ہوئی کہ شہری سیاسیات

---

[1] ف، کوستر د، کا دیباچہ "ال پرنچیو" میلان، ۱۸۷۵ء۔ نیز مطالعہ کیا جائے ج، اے سائمنڈس کا مضمون "مکیاویلی" انسائیکلوپیڈیا برطانیکا اشاعت نہم۔ اور اکسفرڈ کی چھپی ہوئی "ال پرنچیو" بی لارڈ ایکٹنی اور مسٹر برڈ کی لکھی ہوئی تمہید۔

مسائل اور اندرونی حکومت کے طریقے بالکل فراموش ہوگئے۔ قومی اتحاد اور آزادی حاصل کرنے پر لوگ اس قدر تلے ہوئے تھے کہ اس کے حاصل کرنے میں فوجی استبدادیت کا استعمال کیا جاتا تو اُسے بھی بُرا نہ سمجھتے۔ ہم نے اپنی آنکھ سے دیکھ لیا ہے کہ تمدن اور رواج کے اختلاف سے قطع نظر کرکے جرمنی اتحاد تقریباً بالکل اُسی طریقے سے حاصل ہوا جو مکیاویلی نے اٹلی کے لئے تجویز کیا تھا اس لئے ہم مکیاویلی کے خیال کو محض وہم نہیں سمجھ سکتے۔ اور یہ بات تو بالکل یقینی ہے کہ یہ خیال میکاویلی کے دماغ میں ممتاز ترین خیالات میں سے تھا۔ اُس کی کتاب "پرنس" کے آخری باب میں مکیاویلی نے اس کا صاف صاف اعلان کردیا ہے اور اس کی تمام تصنیفات میں جو داخلی سیاسیات کو خارجی سیاسیات کا ماتحت رکھا گیا ہے اس کی کنجی صرف یہی ایک عزم بالجزم ہے۔ قبل ازیں کہ سیاسی زندگی کی بہترین صورت پر غائر نظر ڈالی جائے مکیاویلی نے ایسی زندگی کو پورے طور پر حاصل کرنے کا مسئلہ پیش کردیا ہے۔ اور یہی دانتی نے بھی اختیار کیا تھا۔ لیکن ارسطو اس سلسلہ کو کبھی پسند نہ کرتا۔ چنانچہ مکیاویلی باوجود مشاہدات پر غائر نظر ڈالنے اور کارآمد ہوشمندی رکھنے کے سیاسیات کے دروازے ہی تک پہنچ سکا۔ اُس کی تعلیم نظریۂ حکومت نہیں ہے بلکہ حکومت کو محفوظ رکھنے کا نظریہ ہے۔

ژان بودین کی کتاب "دولت عامہ" میں ہمیں سب سے پہلے زمانۂ حال کی سیاسی تعلیم کے کم از کم ایک اہم اصول کی تشریح ملتی ہے۔ اُسے بیشک یہ حق حاصل ہے کہ زمانۂ حال کے نظریۂ سیاست کے بانیوں میں ہابس کا ہم پلہ مانا جائے۔ اور اُس نے اپنے وقت میں سب سے پہلے اُس اہم ترین اصول کو دریافت کرلیا جس کا دریافت کرنا اُس وقت ممکن تھا۔ یہ سیاسی بادشاہی کی تعلیم ہے جس کا منشا یہ ہے کہ ہر آزاد قوم میں جس پر قوانین کے ذریعہ سے حکومت کی جاتی ہو ایک ایسی اعلیٰ قوت موجود ہوگی جس سے خود قوانین کا استحکام اور نفاذ ہوتا ہے، اب یہ قوت خواہ ایک شخص کو حاصل ہو یا کئی شخصوں کو۔ چونکہ یہ قوت خود قوانین کا مصدر رہے

اس لئے اس کا رتبہ قوانین سے بالاتر ہے۔ لیکن فرض اور اخلاقی ذمہ داری اس پر حاکم ہیں گو مخصوص حکومت کے شہری احکام جنہیں آج کل قطعی قوانین کہتے ہیں اور جن کا نفاذ اور صدور اسی قوت سے ہوتا ہے اس کے اختیار میں ہیں۔ جس ہستی کو دستور مملکت مستقلاً ایسے اختیارات دیتا ہے وہی حقیقتاً مقتدر اعلیٰ ہے۔ اب اس کا نام خواہ کچھ بھی رکھ دیا جائے۔ چنانچہ اقتدار اعلیٰ ایک ایسی قوت ہے جو متمدن اور عام رعایا پر حاکم ہو اور اس پر قوانین کی بندشیں نہوں"۔ خود مختار سلطنت میں یہ قوت کسی نہ کسی شکل میں ضرور موجود ہوگی اور اس کا وجود قومی آزادی کی پہچان ہے۔ بودین کے اصول شاہی کا یہ ایک مختصر خاکہ ہے۔ ایک صدی بعد ہابس نے اسے لیکر اور وسیع کیا اور زمانۂ حال کے سیاست دانوں نے بھی اسی کو اختیار کیا۔ اور گو طرز بیان میں تھوڑا بہت اختلاف پایا جاتا ہے لیکن اصل مبحث میں سب کا اتفاق ہے۔ آج کل کے ناظرین اسے ایک سادی سی بات سمجھیں گے۔ انگریزی سیاسیات اور قانون سازی کی تاریخ نے اسے انگریزوں کی نظر میں خاص طور پر قابل قبول بنا دیا ہے۔ اور ایک انگریز قانون داں تو اسی کو بدقت تسلیم کرے گا کہ کسی زمانہ میں لوگوں کا خیال اس سے مختلف بھی تھا۔ تاہم تھوڑا سا غور کرنے پر یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ اس طرز استدلال نے سولھویں صدی کے بہت پہلے کوئی متعین اور مناسب صورت نہ اختیار کی ہوگی۔ حکومت کے قانونی اقتدار کا تخیل اُسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ اس نے ایک مقامی حیثیت اور مستقل قیام حاصل کر لیا ہو۔ یورپ میں قرون وسطیٰ کا نظام ہماری یا یونانیوں کی نظر سے نظام حکومت نہ تھا بلکہ مختلف جماعتوں کا ایک اجتماع تھا جنھیں پہلے پہل ذاتی محکومیت اور حکومت کی بندشوں میں جکڑا تھا اور یہ خود آپس میں اسی قسم کے رشتوں میں منسلک تھے۔ شاہنشاہ سے لے کر معمولی کاشتکار تک آقائیت اور وفاداری کی آہنی زنجیروں کی کڑیاں تھیں جنھوں نے دنیا کو درہم برہم ہونے سے بچا لیا۔ جن قوانین اور رواج کی پابندی بادشاہ اور رعایا اور آقا اور مالک سبھی پر فرض تھی اُن کے لئے مقامی حکومتوں کی

تصدیق کی ضرورت نہیں سمجھی جاتی تھی۔ خصوصاً رومن قانون تو ایک قسم کا فطری اور بالاتر اختیار رکھنے والا تصور کیا جاتا تھا۔ انگلستان میں بھی ہمیں اس کا اثر معلوم ہوتا ہے حالانکہ یہاں کبھی سرکاری طور پر اسے قبول نہیں کیا گیا تھا۔ رومن حکومت کے پرتو اور اُس کے مردہ دستور میں حکومت اور ہدایت کا جو ضابطہ پایا جاتا تھا وہ اس زمانہ کے لوگوں کو واقعی زندگی میں نہیں ملتا تھا۔ قبیلہ کا قدیمی اتحاد فنا ہو چکا تھا اور اس کی جگہ پر رفتہ رفتہ طاقتور حکمرانوں کے ماتحت قومی اتحاد کی بنیاد پڑ رہی تھی۔ انگلستان کی طرح جہاں جغرافی حالات کی وجہ سے ملک کی تقسیم میں بہت آسانی پیدا ہو گئی تھی اور ممالک غیر کی بدامنیوں کا اثر نہیں پہنچتا تھا۔ جا بجا سے قومی احساسات اور قومی زندگی کے جذبات پیدا ہو کر پھیل رہے تھے۔ لیکن براعظم میں پندرھویں صدی تک قومیں بن رہی تھیں اور سولھویں صدی میں جب فرانسیسی حکومت اپنی عظمت اور قوت کو محسوس کرنے لگی تو بودین کی فاضلانہ تعریف سے یوروپ کے سیاسی مطلع پر اُس تغیر کے آثار پیدا ہوئے جو ابھی قبل از وقت تھا۔

یہاں پر ایک اور سوال پیدا ہوتا ہے۔ آیا ہابس اور اُس کے متبعین کے خیال کے بموجب اس مفہوم میں شاہی قوت مفرد لامحدود اور غیر قابل التقسیم ہے؟ کیا ایک ہی مملکت میں کئی قوتیں اس قسم کی ہو سکتی ہیں جو اپنے دائرۂ اثر میں بالاتر ہوں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا صرف ممکن ہی نہیں بلکہ ملکی آئین میں ضروری ہے چنانچہ آسٹریلیا اور کینیڈا کا ہر تعلیم یافتہ متمدن اسے اچھی طرح جانتا ہے اور امریکہ کے علماء سیاسیات اسے مدتوں سے سمجھے بیٹھے ہیں امریکہ کی ریاست "جزیرہ رہوڈ" میں امریکی ملکی آئین کے حدود کے اندر جو قوانین بنائے جائیں گے اُنھیں دنیا کی کوئی قوت منسوخ یا مسترد نہیں کر سکتی ہے اور اسی طرح اپنے محدود اختیارات کے اندر امریکہ کی کانگریس سے جو قانون نافذ ہوگا اُس کی پیروی جزیرۂ روڈ کے ہر متنفس پر فرض ہوگی وہ اسے پسند کرے یا نہ کرے۔ یہ صحیح ہے کہ امریکن آئین میں ترمیم کی گنجائش رکھی گئی ہے اور اس گنجائش کو قصداً مشکل اور دقت طلب کر دیا گیا ہے۔ اس سے ممکن ہے کہ

بعض لوگ یہ کہنے لگیں کہ یہی اصلاح کی قوت اصلی اقتدار اعلیٰ ہے۔ لیکن اس قوت سے بہت ہی کم کام لیا جاتا ہے اور اگر کام بھی لیا جاتا ہے تو یہ کسی خاص ریاست کے لئے کوئی مفصل قانون بنا سکتی۔ اس کے اختیار سے ملکی نظام میں دفعات کا اضافہ ہو سکتا ہے لیکن جزیرہ رو ڈ کے لئے کوئی نیا قانون نہیں بنایا جا سکتا۔ اس لئے عملی سیاسیات میں اس قسم کی بالواسطہ اور دور افتادہ قوت کو مقتدر اعلیٰ نہیں کہا جا سکتا۔ اگر ہمیں کسی ایسی منفرد قوت کی تلاش ہے جس پر کسی طرح کی "قانونی بندشیں نہوں" تو ہمیں امریکن قوم کی غیر مرتب اور بے ضابطہ جماعت کی طرف جانا چاہئیے جسے خود آئین بنانے کے اختیارات حاصل ہیں۔ اگر کوئی شخص امریکہ یا آسٹریلیا میں حقیقی اقتدار اعلیٰ کے وجود سے انکار کرے تو گویا وہ اقتدار اعلیٰ کو محض ایک منطقیوں کا گھروندا سمجھتا ہے جس کا واقعات سے کوئی قابل قدر تعلق نہیں ہے۔ ان تمام باتوں پر یہاں تفصیلی بحث نہیں کیجا سکتی لیکن ہابس کے خیالات پر تنقید کرنے سے پہلے ہم ان کی ہلکی سی چاشنی دئے دیتے ہیں۔

بودین کی علمی قابلیت بہت وسیع تھی اور گو اُس نے ساحروں کے خلاف بہت کچھ زہر اگلا تاہم اس کے علاوہ ہمیں کوئی مثال ایسی نہیں ملتی جس میں روشن خیالی پر دھبا آتا ہو۔ اقتصاد عامہ اور بہت سے دیگر معاملات پر اُس نے جو خیالات ظاہر کئے وہ اُس کے زمانہ کے مروجہ خیالات کو دیکھتے ہوئے بہت زیادہ ترقی یافتہ تھے۔ اُس نے نظریۂ سیاست کی بنیاد تاریخی مشاہدات پر رکھنے کی کوشش کی اور صاف صاف اعلان کر دیا کہ یہ اصول واجبات میں سے ہے۔ **مکیاویلی** کی طرح اُس نے بھی اپنے طرز عمل سے حریت اور انصاف پسندی کا اظہار کر دیا اور اپنی مستقل مزاجی کی وجہ سے اُسے مصائب بھی برداشت کرنے پڑے۔ پھر بھی بودین کی تعلیم میں ہمیں بظاہر قوت مطلقہ کی حمایت کا رجحان نظر آتا ہے۔ یہی بات اُس کے پیشرو **مکیاویلی** میں تھی اور یہی اُس کے جانشین **ہابس** نے بھی کیا۔ **بودین** نے اقتدار اعلیٰ کی تعریف میں کہا ہے کہ مقتدر اعلیٰ قوانین کے ماتحت نہیں بلکہ برعکس اس کے

قانون بنانے والی اور قانون پر حاکم قوت ہے۔ ایسی قوت خواہ ایک شخص یا چند اشخاص یا بہت سے لوگوں کے ہاتھ میں ہو۔[1] یعنے بادشاہ یا جماعت یا ایک ساتھ دونوں کے ہاتھ میں۔ اور جن ریاستوں میں بادشاہ کا وجود ہے اُن میں **بودین** اپنے اس نظری بادشاہ کو واقعی بادشاہ سے منطبق کرنا چاہتا تھا۔ خود اُس کے ملک میں تو بلا کسی سخت دقت کے یہ بات ممکن تھی لیکن **بودین** کو بغیر ممالک غیر کی مثال دئے چین نہیں پڑتا تھا اور انگلستان کے متعلق اُسے اُس زمانہ میں بھی سخت دقت پڑی جبکہ خاندان **ٹیوڈر** کے زیر حکومت بادشاہ کے اختیارات عروج کمال پر پہنچے ہوے تھے اُس نے دستوری بادشاہ کے امکان کو **ہابس** سے زیادہ صفائی کے ساتھ تسلیم کرلیا۔ وہ کہتا ہے کہ شاہنشاہ مقتدر اعلیٰ نہیں ہے کیونکہ اُس کی قوت جرمن حکمرانوں کے احکام اور فرامین سے محدود ہے۔ غالباً **بودین** کا یہ خیال فرانسیسی حکومت کے عملی تجربہ سے پیدا ہوا۔ کیونکہ اُس کے نزدیک اُس وقت حقیقتاً صرف بادشاہی کی قوت ایسی تھی جو **فرانس** پر قابلیت اور انصاف سے حکومت کرسکتی تھی اور صورت واقعہ بھی یہی تھی۔ یہ عجیب بات ہے کہ **بودین** کا طرز استدلال اس مقام پر **ہابس** سے کمزور ہو جاتا ہے اور اقتدار اعلیٰ کی تعریف میں غیر محدود ہونا شامل کرکے وہ اس پر قیود اور بندشیں عائد کرنے لگتا ہے۔ اقتدار اعلیٰ جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں ہر مملکت میں مطلق ہوگا۔ یہ ایک ایسی قوت ہے جو نہ تو عارضی ہے اور نہ کسی دوسرے کی دی ہوئی ہے اور نہ ایسے قوانین کے قیود ہیں جنھیں وہ بدل نہیں سکتی اور دنیا میں کوئی بڑی سی بڑی قوت اُس سے بازپرس بھی نہیں کرتی۔ اس قسم کی قوت قانونی اور تاریخی حیثیت سے شاہان فرانس کو حاصل تھی۔ اب ایسے وسیع اختیارات رکھنے کا منشا یہہ ہوگا کہ بادشاہوں پر اپنی رعایا کے ساتھ انصاف کرنے کے لئے کسی قسم کے قانونی فرائض کا دباؤ نہیں ہے۔ لیکن پھر بھی ان کے اخلاقی فرائض یہی ہیں۔

[1] قرون وسطیٰ کے مستقنین کیطرح "بودین" شاہی کو ایک طرح کی جائداد یا رتبہ خیال کرتا تھا جس کا انتقال اور ہبہ بھی ہوسکتا تھا ۱۲

اسی کو بودین اپنے زمانہ کے اصول قانون کی اصطلاح میں اس طرح ظاہر کرتا ہے کہ یہ قوانین فطرت کی بندشوں میں جکڑے ہوئے ہیں۔ اس طرح سے ایک خود مختار بادشاہ اخلاقاً اور ایماناً دوسرے بادشاہوں اور حکمرانوں کے ساتھ اور نیز خود اپنی رعایا کے ساتھ معاہدوں پر عمل کرنے کے لئے مجبور ہے۔ بعض اوقات بادشاہ پر اپنے پیشروؤں کے وعدوں کا پورا کرنا بھی فرض ہوتا ہے، گو کسی بادشاہ کو یہ اختیار نہیں ہے کہ کوئی غیر قابل تبدیل اور مستقل قانون بنا کر اپنے جانشینوں کے ہاتھ پیر باندھ جائے۔ بودین نے تفصیل اور صفائی کے ساتھ اصولی اور تاریخی شہادتوں سے ثابت کیا ہے کہ ناقابل تبدیل قانون بنانے کا خیال مہمل ہے۔ یہ تو مسلمہ ہے کہ مقتدر اعلیٰ علاوہ منسوخی کی ممانعت کرنے والی دفعہ کے ہر قانون کو منسوخ کر سکتا ہے۔ لیکن چونکہ یہ دفعہ خود قانون کا ایک جزو ہے اس لئے وہ اصل قانون اور نیز قانون کی مفروضہ پیش بندی دونوں کو منسوخ کر سکتا ہے۔ اگر کوئی قانونی جماعت ایسی ہے جو ایسا نہیں کر سکتی تو وہ حقیقتاً مقتدر اعلیٰ نہیں ہے۔ چنانچہ بودین نے قانونی فرض کو خالص اخلاقی اور شریفانہ فرائض سے اور اُن فرائض سے جو خود مختار قوتوں کے مابین معاہدہ کی وجہ سے پیدا ہوں ممتاز کر دیا ہے اور خود سیاسیات کے اندر قانونی اور اخلاقی خیال کے دائروں کو نمایاں طور پر علیحدہ کرنے کی طرف بہت بڑھ کے قدم مارا ہے جس کی اہمیت ارسطو کی اصل سیاسیات اور اخلاقیات کی تقسیم کے قریب قریب برابر ہے۔

لیکن بودین آخری نتائج تک پہنچنے میں پس و پیش کرتا ہے جن کے متعلق ہابس کو بھی یہی خیال رہا۔ وہ کہتا ہے کہ چند فطری قوانین یا ضابطے ہیں جو کسی مملکت کی فطرت کے ساتھ اس قدر وابستہ ہو سکتے ہیں کہ خود مقتدر اعلیٰ بھی اُنھیں منسوخ نہ کر سکے۔ اور اس کی مثال میں وہ فرانسیسی تخت شاہی کے قانون وراثت کو پیش کرتا ہے۔ اس کے علاوہ آئین معاشرت بھی ہیں جیسے خاندان یا ملکیت جو اُس کے نزدیک مملکت کی بنیاد ہیں۔ اور ان میں بھی مقتدر اعلیٰ مداخلت نہیں کر سکتا۔ جائداد کے ناقابل مداخلت ہونے سے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ

سلہ بودین نے ارسطو پر اعتراض کیا ہے کہ اُس نے مملکت کی تعریف سے خاندان کو نکال دیا ہے

مطلق العنان سے مطلق العنان بادشاہ بھی اپنی رعایا پر بغیر اُس کی مرضی کے قانونًا محصول عائد نہیں کر سکتا۔ آج کل تو ہم یہ کہیں گے کہ یہ پالیسی کے نہایت ہی عمدہ اصول ہیں لیکن ان سے سلطنت کی قانونی فوقیت پر یا پارلیمنٹ کی عالمگیر قدرت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ بعض باتیں ایسی ہیں کہ اُنھیں کوئی ہوشمند حکمران تو درکنار معمولی آدمیوں میں بھی شاید ہی کوئی کر سکے۔ اسی طرح بہت سی ایسی باتیں ہیں جن کے کرنے کا ایک معمولی شخص کو قانونًا حق حاصل ہے لیکن اگر اُس کے عقل ہے تو وہ ان باتوں کو نہ کرے گا۔ اور کوئی معمولی سمجھ یا معمولی احساس کا آدمی ان پر عمل کرنا گوارا نہ کرے گا۔ لیکن اس نہ کرنے سے اُس کے قانونی حق پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اسی طرح سے کسی مملکت میں خاص خاص حکام کو چند قانونی اختیارات حاصل رہتے ہیں لیکن عملاً ان کا کبھی نفاذ نہیں ہوتا اور ہر ممکن صورت میں ان کا نفاذ نامناسب ہوگا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ انگلستان میں ملک معظم کو قانونًا یہ اختیار ہے کہ کسی ایسے مسودہ کو نامنظور کر دیں جسے پارلیمنٹ کے دونوں ایوانوں نے پاس کیا ہو لیکن ایسا دو سو برس کے اثناء میں نہیں ہوا۔ اور جہاں تک انسانی پیش بینی کام کر سکتی ہے آئندہ بھی امید نہیں ہے۔ جس طرح سے قانونی اور سیاسی حقوق کا سختی اور نافہمی سے استعمال کرنا محض اس وجہ سے استحقاق کے دائرے سے باہر نہیں ہوتا اسی طرح سے کوئی بیوقوفی یا بد اخلاقی کا فعل محض اس نوعیت کی بنا پر مقتدر اعلیٰ کے اختیار سے باہر نہیں ہو جاتا۔ **بودین** کا اصول اگر زمانۂ حال کی اصطلاح میں بیان کیا جائے تو یہ ہوگا کہ طریق حکومت پر آئینی قیود رواج کے ذریعہ سے اور نیز تحریری دستاویز کے ذریعہ سے عائد کیجا سکتی ہیں۔ حالانکہ **ہابس** کہتا ہے کہ وہ یہی نہ سمجھ سکا کہ بنیادی قانون کا مفہوم کیا ہے۔ غیر معین آئینی قیود کی طرح کا ایک اصول اٹھارھویں صدی تک انگلستان میں رائج رہا لیکن اس نے عملی صورت

بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ:۔ لیکن ارسطو صاف صاف خاندان سے بڑھکر مملکت تک پہنچتا ہے اور خاندان کو مملکت کا ایک فرد قرار دیتا ہے اس لئے سمجھ میں نہیں آتا کہ بودین کا کیا مطلب ہے۔ ۱۲

کبھی نہیں اختیار کی۔

بودین نے جس شان سے اصل اصول کو بیان کیا ہے قریب قریب وہی شان تفصیلی معاملات پر اُس کی رائے زنی میں بھی پائی جاتی ہے۔ اُس نے غلامی کی مذمت جی کھول کر کی ہے اور مذہبی خیالات میں عام طور پر رواداری کا مشورہ دیا ہے۔ چنانچہ اس نے محض **ہابس** کے تحلیلی طرز کی پیش بینی ہی نہیں کی بلکہ سیاسی جماعتوں اور حکومتوں پر جغرافیائی حالات اور موسمی تغیرات کے اثر پر تفصیلی بحث کر کے **مونٹسکیو** کے تاریخی طرز کی بھی بنیاد ڈالدی ہے۔ اس کی تصنیف نے تھوڑی ہی مدت میں بہت بڑی شہرت حاصل کر لی۔ علاوہ مصنف کے اصل لاطینی نسخہ کے ایک انگریزی ترجمہ سترھویں صدی کی ابتدا میں شائع ہوا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ **بودین** نے نہ صرف **ہابس** اور **مونٹسکیو** کے لئے راستہ صاف کیا بلکہ ان دونوں نے اس کی تصنیفات کا مطالعہ کیا اور ان سے فائدہ اُٹھایا گو ان مصنفین کے اصول، طرز استدلال اور بنائے خیال میں زمین آسمان کا فرق ہے۔

ادھر انگلستان میں ہم دیکھتے ہیں کہ پندرھویں صدی ہی سے انگریزی آئین اور قوانین کے مطالعہ سے عقلی فن سیاسیات کی کوششیں شروع ہو جاتی ہیں۔ **فارٹسکیو** نے اپنی کتاب **ڈی لاڈیبس لیگم اینگلیائے** (تعریف و توصیف قوانین انگلستان) میں اور نیز قانون فطرت اور انگلستان کی بادشاہی پر اپنے دو مضمونوں میں شاہی قوت کو قطعی نہیں مانا ہے بلکہ قانون سے محدود بتایا ہے یا **سنیٹ ٹامس ایکوئیناس** کی کتاب **ڈی ریجیمینی پرنسپم** ("حکومت فرمانروایان") کے الفاظ میں یہ اختیارات شاہی نہیں بلکہ "سیاسی" ہیں۔ بادشاہ جسم سیاست کا سر ہے لیکن وہ صرف اس کے آئین کے مطابق کام کر سکتا ہے اور ہر صورت میں صرف وہی اعضا استعمال کر سکتا ہے جو اُس کام کے لئے موزوں ہیں۔ عام اصطلاح میں اسے یوں کہتے ہیں کہ بادشاہ کے اختیارات کا منبع رعایا کی مرضی ہے۔ لیکن سیاسی اقتدار کے اصل اصول کو دریافت کرنے کی کوشش نہیں کی گئی ہے اور نہ آغاز حکومت کا کوئی نظریہ پیش کیا گیا ہے۔ **مور** کی **یوٹوپیا** اپنی ادبی شہرت کے

لحاظ سے قابل تذکرہ ہے لیکن گو اس میں سولھویں صدی کے ربع اول میں برطانوی معاشرت کی حالت پر بکثرت سختی سے تنقید کی گئی ہے تاہم اس سے فن سیاست میں اضافہ نہیں کہا جا سکتا۔ یہ ایک افلاطونی یا مافوق الافلاطونی تخئیل ہے جو دور جدید کی افلاطونیت سے پیدا ہوئی ہے۔ افلاطون کی "جمہوریہ" سے بھی زیادہ اس کا تعلق شاعری سے ہے جیسے فلسفۂ سیاست سے کوئی واسطہ نہیں۔ سر ٹامس اسمتھ کی کتاب دولت عامۂ انگلستان (انگلش کامن ویلتھ) میں جو ۱۵۸۳ء میں مصنف کی وفات کے بعد پہلی مرتبہ طبع ہوئی ہمیں ہابس کے پیشرو کی جھلک نظر آتی ہے۔ مسئلۂ اقتدار اعلیٰ پر اس کتاب کے ابواب اس قدر واضح اور معقول ہیں جنھیں دیکھکر یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ اُسے بودین کی کتاب کا کسی نہ کسی طرح ضرور علم تھا۔ شروع ہی میں سیاسی اقتدار کی تعریف وہ اس طرح کرتا ہے جو کسی طرح بودین سے مختلف نہیں ہے "نفاذ احکام کا بدترین اور اعلیٰ ترین اختیار رکھنا ہی حکومت سمجھا جاتا ہے۔ جمہوریہ کا وہ رکن یا جزو حاکم کہا جائے گا۔ جو اس کے تمام دیگر اراکین کی نگرانی، اصلاح اور ہدایت کرتا ہو" جب وہ انگریزی دستور حکومت پر خصوصیت سے بحث کرنا شروع کرتا ہے تو بودین کی اس دلیل کو رد کرنے کے لئے کہ انگلستان کی شاہی حقیقتاً حکومت مطلقہ ہے پارلیمنٹ کی ہمہ گیر قوت کی نہایت ہی باضابطہ طور پر تشریح کرتا ہے۔ اور میرے خیال میں پارلیمنٹ کے اقتدار کی توضیح کی یہ سب سے پہلی کوشش ہے "پارلیمنٹ پرانے قوانین کو منسوخ کرتی ہے، جدید قوانین بناتی ہے گذشتہ اور آئندہ امور کے متعلق احکام صادر کرتی ہے، افراد کے ذاتی حقوق اور مقبوضات میں تغیر و تبدل کرتی ہے، ناجائز اولاد کو جائز بناتی ہے۔ مذہب کی صورتیں معین کرتی ہے، اوزان پیمانوں میں رد و بدل کرتی ہے، تاج کی وراثت کا طریقہ مقرر کرتی ہے، اُن شعبۂ حقوق کا تعین کرتی ہے جن کے لئے پہلے سے کوئی قانون نہیں بنا ہے ..... اور مختصر یہ کہ وہ تمام باتیں جو رومن قوم مجالس سنتوریہ یا مجالس قبائل کے ذریعہ سے کرتی تھی وہی سب انگریزی پارلیمنٹ بھی کر سکتی ہے جو تمام قلمرو کی مجموعی طور پر نمائندگی کرتی ہے"۔ یہ صحیح ہے کہ بودین کی "جمہوریہ" ۱۵۷۶ء میں

شائع ہوئی جو اسمتھ کے انتقال کی تاریخ ہے لیکن ہم جانتے ہیں کہ اسمتھ کی کتاب اُس وقت مدوّن کی گئی تھی جبکہ وہ دربار فرانس میں سفیر تھا اور چونکہ اُس زمانہ میں کتابوں کی اشاعت میں مدتیں لگ جاتی تھیں اس لئے غالباً ہمارا یہ قیاس غلط نہ ہوگا کہ **بودین** کی تصنیف یا کم از کم اُس کا ابتدائی حصہ پہلے سے موجود تھا اور علما کی ایک معتد بہ تعداد اُس کے مضامین سے واقف تھی۔ چنانچہ سو برس بعد تک اس قسم کی خانگی علمی مراسلات کا سلسلہ جاری رہا۔ بہرحال **سر ٹامس** اسمتھ کے اصول میں خواہ وہ کہیں سے بھی حاصل کئے گئے ہوں ایک صفت یہ ہے کہ وہ نہایت واضح ہیں اور اُس زمانہ تک کسی انگریزی مصنف نے انگریزی زبان میں اس صفائی سے اظہار خیال نہیں کیا تھا۔

اب ہم **ہابس** کی طرف متوجہ ہوتے ہیں جس سے زمانۂ حال کے طرز خیال کا نظریۂ سیاست شروع ہوتا ہے۔ **ارسطو** نے اخلاقیات کو سیاسیات سے علیحدہ کیا۔ **ہابس** سے یا کم از کم اُسکے ذریعہ سے ہمیں حکمت عملی اور قانون کی تفریق ملتی ہے یعنے ایسے امور میں جو قانوناً مباح ہیں اور ایسے امور جو عقلمندی یا ضرورت وقت پر مبنی ہیں کیا فرق ہے؟ **ہابس** کا نظریۂ سیاست اُس کی ہر تحریر سے مترشح ہے لیکن اُس کی کتاب **لیوایاتھن** میں اس کا خاص طور پر تذکرہ ہے۔ اس مشہور و معروف کتاب میں ہر قسم کی عجیب و غریب معلومات کا بہت بڑا ذخیرہ ہے جس میں جا بجا نہہی افراط و تفریط بھی شامل ہے۔ لیکن **ہابس** کے خاص اصول جنھوں نے اس کے بعد سیاسی خیالات پر مہتم بالشان اثر ڈالا صرف دو ہیں۔ ان میں سے ایک تو اصول اقتدار اعلیٰ ہے اور دوسرا یہ نظریہ کہ ملکی معاشرت کی ابتدا معاہدہ سے ہوئی۔ اصول شاہی کو تو جیسا کہ ایک صدی پہلے **بودین** نے بیان کیا تھا ہم دیکھ چکے۔ اُس کے نزدیک یہ ایک واقعی مہذب حکومت کے خالص تجزیہ پر مبنی ہے۔ حکومت کی ہر قسم میں کہیں نہ کہیں ایک ایسی قوت ملکی ہوگی جو قطعی ہوگی اور سلطنت کی تمام دوسری قوتیں اس کے ماتحت ہوں گی اور یہ خود کسی کی ماتحت نہ ہوگی۔ ایسی قوت کا رکھنا مقتدر اعلیٰ کی علامت ہے اور جس شخص یا جماعت کو یہ قوت حاصل ہو وہی مقتدر اعلیٰ ہے۔

ہابس ایک طرح سے صاف بیانی اور عالی ہمتی میں بودین کا ہم پلہ نہیں ہے۔ اُسے اصول اقتدار اعلیٰ کے استحکام کی فکر ہے اور وہ مملکت کے اختیار کو تسلیم کرنے میں کسی لیت ولعل کی گنجائش نہیں چھوڑنا چاہتا اس لئے اُس نے مملکت کے اراکین کے مابین ابتدائی معاہدہ سے مملکت کی تعمیر کو نہایت تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ دور اصلاح کے مباحث میں اس قسم کے خیالی معاہدہ کا پہلے ہی سے وجود تھا جسے ہر مصنف اپنے مفید مطلب نتائج کے مطابق الفاظ یا واقعات کی اُلٹ پھیر سے بیان کیا کرتا تھا اور اس کے بعد کے علمائے سیاست میں یہ ابتدائی معاشری معاہدہ کے نام سے مشہور تھا۔ بلکہ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں اس کا تخیل اس سے بھی بہت زیادہ پہلے سے موجود[1] تھا۔ جس صورت میں ہابس نے اسے پیش کیا ہے اُس میں حاکم اور رعایا کے مابین کوئی قرارداد نہیں ہے محض رعایا نے باہمی قرارداد سے اختیارات اُس کے ہاتھ میں دیدئے ہیں۔ اور یہ لیوایاتھن کی اسکیم کا ایک جزو لاینفک ہے۔ ہابس نے جو کچھ کیا اُس کا خلاصہ ایک جملہ میں یوں کیا جاسکتا ہے کہ اُس نے ایک سادے اور معقول اصول کی حمایت ایک غیر ضروری اور بے بنیاد اختراع سے کی اور اُس سے ایسے نتائج اخذ کرنے کی کوشش کی جن کا وہ متحمل نہ تھا۔ تاہم یہی اعتراض ہر زمانہ کے قابل ترین افراد پر کیا جاسکتا ہے۔ ہابس کو اپنے تمام خیالات پر پورا پورا قابو حاصل تھا اور اپنے نتائج اور استدلال کی تشریح میں خواہ وہ غلط ہوں یا صحیح، اُس نے نہایت ہی قابل تعریف صفائی سے کام لیا۔ یہی باتیں اُسے انگریزی علم سیاست کے ماہرین فن میں ممتاز ترین جگہ دیتی ہیں۔

اب ہم یہ دیکھیں گے کہ ہابس مملکت کی تعمیر کیونکر کرتا ہے۔ ہر انسان بحیثیت مجموعی فطرتاً مساوی ہے۔ ان میں سے کوئی دماغی یا جسمانی حالت میں اسقدر زور آور نہیں ہوسکتا کہ اُسے دوسروں سے خوف کی ضرورت نہ رہے اور نہ اس قدر کمزور ہوسکتا ہے کہ دوسروں کو اُس کی ہیبت ہو جبتک انسانوں پر

[1] دیکھو صفحہ ۳۸۔

کوئی مشترکہ قوت حاوی ہوگی اُس وقت تک وہ ایک دوسرے سے خائف اور برسرِ پرخاش رہیں گے یعنے ایک جنگ کی حالت رہے گی۔ اگر یہی حالت ہمیشہ قائم رہے تو ناقابل برداشت ہوجائے۔ اس حالت میں نہ تو کوئی ملکیت ہوگی اور نہ قانون اور انصاف ہوگا۔ ہر شخص کا مقصد اپنی ذاتی حفاظت ہوگا اور اس لئے جو کچھ اُسے مل سکے گا حاصل کرلے گا۔ امن و امان تو عمدہ چیز ہے لیکن زندگی ضروریات میں سے ہے۔ اور حالت جنگ میں ہمیں اس کا حق حاصل ہے کہ اپنی مدافعت کے تمام ذرائع کام میں لائیں۔

انسان کے لئے امن و امان کی صرف یہی ایک سبیل ہے کہ اپنے اُن فطری حقوق سے دست بردار ہوجائے جو امن و امان سے زندگی بسر کرنے کے منافی ہیں۔ اور یہ صرف باہمی قرارداد سے ہوسکتا ہے۔ اور اس قرارداد پر وفاداری کے ساتھ عامل رہنا جو واقعی صیانت ذات کا معاون ہوگا ایک عقلی اصول ہے یا متکلمین کے الفاظ میں جنھیں خود ہابس نے اپنے مفہوم میں اختیار کیا ہے قانون فطرت ہے۔ لیکن محض باہمی آشتی کے ساتھ رہنے کی قرارداد ہی کافی نہیں ہے۔ اگر سوسائٹی کی بنیاد اس سے زیادہ مضبوط نہ ہوئی تو انسان کے شخصی جذبات اور حوصلے اسے بہت جلد درہم برہم کردینگے "ا انھیں مرعوب رکھنے کے لئے اور ان کے افعال کو مشترکہ فوائد کی طرف مائل کرنے کے لئے ایک مشترکہ قوت" کی ضرورت ہے۔ یہ اس طرح ہوسکتا ہے کہ تمام اراکین قوم اپنے فطری حقوق کسی ایسے شخص یا ایسی جماعت کے سپرد کردیں جو آئندہ سے اُن کی متحدہ قوت کا مختار ہو۔ قوم کا ہر فرد اپنے اوپر حکومت کرنے کا اختیار اس منتخب شدہ سردار کو اسی لئے دیتا ہے کہ ہر دوسرے فرد نے ایسا ہی کیا ہے۔ جس شخص یا جماعت کو قوم کی یہ مجموعی قوت حاصل ہوتی ہے وہ ایک نئی شخصیت ہوجاتی ہے۔ "ا اور یہ جو شخص اس قسم کی شخصیت رکھتا ہے وہ مقتدر اعلیٰ کہلاتا ہے اور اقتدار اعلیٰ رکھتا ہے اور اس کے علاوہ ہر شخص اس کی رعایا ہے"۔

ہم نہیں کہہ سکتے کہ آیا ہابس کا یہ خیال تھا کہ اس کا یہ بیان ملکی حکومتیں

جس طریقہ سے حقیقتاً قائم ہوتی ہیں اُس کی پوری پوری تشریح سمجھا جائے۔ میرے خیال میں وہ یہ کہہ سکتا تھا کہ خواہ ایسا ہو یا نہو اس سے اُس کے استدلال میں کوئی فرق نہیں واقع ہوتا۔ بہرحال وہ ہر اُس شخص کے سامنے جو اس بنیادی معاہدہ کے افسانہ کی تکذیب کا مدعی ہے یہ ثابت کرسکتا ہے کہ اگر اُسے اس سے اختلاف ہے تو وہ سوسائٹی میں رہنے کا کوئی حق نہیں رکھتا ہے۔ اسی نظام سے جس کا نام اُس نے **کامن ویلتھ** (دولت عامہ) رکھا ہے **ہابس** آگے چلکر بادشاہی کے اوصاف اخذ کرتا ہے۔ بادشاہ کا اختیار رعایا کی مشترکہ رضامندی سے حاصل ہوا ہے۔ اور بادشاہ رعایا کی متحدہ قوت کو اُس کے مشترکہ فوائد کی طرف مائل کرنے کی غرض سے اُس کا وکیل ہے۔ لیکن اس وکیل کی قوت امتیازی غیر محدود ہے اور اس کا اختیار ناقابل تردید ہے۔ رعایا طرز حکومت کو تبدیل نہیں کرسکتی کیونکہ یہ خود بادشاہ کے ساتھ اور نیز آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ اُس بنیادی معاہدہ کی خلاف ورزی ہوگی۔ بادشاہ سے یہ قوت سلب نہیں ہوسکتی کیونکہ اس نے کوئی معاہدہ نہیں کیا ہے اور اس لئے اس پر خلاف ورزی نہیں عائد ہوتی[1]۔ یہ صحیح ہے کہ اُس سے کوئی وعدہ نہیں کیا گیا۔ لیکن اس کی ضرورت بھی نہیں ہے۔ اُس کا اختیار کسی معاہدہ کی رو سے نہیں ہے بلکہ اُس فطری استحقاق یا قوت کی رو سے جس کا رعایا نے اپنے باہمی معاہدہ سے صرف اُسی کو مختار کیا ہے۔ جو شخص اس نظام کا مخالف ہوتا ہے وہ اُسی وقت قوم کی رکنیت سے خارج ہوجاتا ہے اور اپنی ابتدائی حالت میں پہنچ جاتا ہے، جس میں ہر شخص جو اُسے تباہ کرنے کی قوت رکھتا ہے بلا کسی حق کی خلاف ورزی کئے ہوئے تباہ کرسکتا ہے۔ انھیں وجوہ سے بادشاہ غیر ذمہ دار اور ناقابل سرزنش ہے۔ کوئی شخص اپنے وکیل کے

[1] اس کے قبل کے بعض مصنفین کا خیال تھا کہ بادشاہ نے اپنی رعایا سے بعد کو جو وعدہ کیا ہے اُس کی توثیق کے لئے وفاکیشی کی فطری پابندی کافی ہے۔ لیکن ہابس کے نظریہ پر یہ منطبق نہیں ہوتا ۱۲ منہ

کسی فعل کی شکایت نہیں کرسکتا بشرطیکہ وہ اُس کے مقررہ اختیار کے اندر ہو اور سیاسی مقتدر اعلیٰ ہونے کی حالت میں تمام افعال کا کل رعایا نے پہلے ہی سے اختیار دیدیا ہے۔ اقتدار اعلیٰ رکھنے والے غیر مساوی برتاؤ کے مجرم کہے جاسکتے ہیں لیکن ناانصافی کے نہیں۔ علاوہ بریں دولت عامہ کی حفاظت اور سلامتی کے لئے جو باتیں ضروری ہیں اُن کا فیصلہ صرف مقتدر اعلیٰ ہی کرسکتا ہے اور خصوصاً اس مسئلہ کا فیصلہ کہ اس دولت عامہ میں کن اصول کی تعلیم دی جائے۔ اسی طرح سے قانون سازی اور عدالت، جنگ اور صلح، مشیروں اور افسروں کا انتخاب، سزا اور جزا اور خطابات اور انعامات کے انتظام کے اختیارات بھی اسی اقتدار سے متعلق ہیں۔ یہ تمام اختیارات غیر قابل تقسیم اور غیر قابل انتقال ہیں۔ مقتدر اعلیٰ اپنی طرف سے کسی کو ان اختیارات کے ساتھ متعین کرسکتا ہے لیکن ان سے دست بردار نہیں ہوسکتا۔[1] ہابس کو اچھی طرح معلوم ہے کہ ان اوصاف کے مقتدر اعلیٰ کا تنہا ایک شخص کا ہونا ضروری نہیں ہے۔ تاہم اُسے یہ ثابت کرنے کی بڑی فکر ہے کہ انگلستان میں جو کچھ ہے وہ بادشاہ ہی ہے۔ اپنی اصل کتاب میں اُس نے اس معاملہ پر بہت کم بحث کی ہے لیکن بہی ماتھ نامی ایک مکالمہ میں اس کی پوری تفصیل ہے۔ وہ اپنے پیشرو بودین کی طرح یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ بادشاہی قوت غیر قابل تقسیم ہے۔ اور معلوم ہوتا ہے کہ اُس کے خیال میں یہ بات محدود یا مشترک حکومت کے تمام اصول کے لئے سخت مہلک ہے۔ بعض دستور پرستوں کی کمزور دلیلوں کو لے کر وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ اُن کا اصل مقصد ہی قانون فطرت کے منافی ہے۔ وہ اسے ممکن نہیں سمجھتا کہ ایک واحد شخص بھی بادشاہ ہو اور ایک مرکب جماعت بھی۔ اُس کے نزدیک یہ بھی خلاف قیاس ہے کہ قانونی قوت یعنے غیر متنازعہ احکام کے

[1] ہابس اور خدائی استحقاق کے حامیوں کے مابین یہ مسئلہ متفق علیہ تھا۔ فلمر نے اس کی کتاب کا تذکرہ نہایت ہی عزت کے ساتھ کیا ہے۔ ۱۲ منہ

نفاذ کا باضابطہ اختیار دولت عامہ کے ایک جزو کے متعلق ہو اور سیاسی اقتدار جو حقیقتاً قانونی قوت کا مختار ہے اس کے دوسرے جزو کے جس طرح کہ انگلستان میں پارلیمنٹ کے اختیارات قانون سازی وزارت کے ماتحت ہیں اور پھر دارالعوام کی کثرت رائے ان پر نگرانی رکھتی ہے۔

شاہی کے حدود یا رعایا کی آزادی جو ہابس کے نزدیک ہم معنی ہے ہر شخص کے اُن حقوق اور اختیارات پر مشتمل بنائی گئی ہے جن سے وہ کسی معاہدہ کی رو سے دست بردار نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ کوئی شخص مجبور نہیں کیا جا سکتا کہ وہ خودکشی کرلے یا اپنی ذاتی حفاظت نہ کرے یا اپنے اوپر الزام لگائے۔ اور عام طور پر رعایا پر بادشاہ کی اطاعت اُسی وقت تک فرض ہے جب تک کہ وہ اُن کی حفاظت کی قوت رکھتا ہے۔

ملکی قوانین پر مزید غور کے بعد ہابس مملکت کی شاہی قوت اور اُس کے شہری قوانین کے باہمی تعلقات پر اور زیادہ تفصیلی بحث کرتا ہے۔ اُس کی تعریف اور تمہید و تشریح میں حقیقتاً وہ تمام باتیں آگئی ہیں جنھیں اُنیسویں صدی میں اصول قانون کے انگریزی مصنفین نے ترقی دی ہے۔

"عام طور پر قانون مشورہ نہیں ہے بلکہ حکم ہے اور ایسا حکم نہیں ہے جو محض ایک شخص نے دوسرے شخص کو دیا ہو بلکہ ایک ایسے ہی شخص کا حکم ہے جو دوسرے ایسے شخص کو دیا گیا ہے جو پہلے سے (یعنی اُس کی رعایا بنکر) اس کی پابندی پر مجبور ہے۔ اور ملکی قانون میں صرف حکم دینے والی شخصیت کا جو دولت عامہ کی شخصیت ہے" نام اضافہ ہو جاتا ہے۔

"اس امر پر غور کرنے کے بعد میں ملکی قانون کی اس طرح تعریف کرتا ہوں۔ ملکی قانون ہر رعایا کے لئے وہ قواعد ہیں جو نیک و بد کی شناخت میں استعمال کرنے کے لئے دولت عامہ نے زبانی یا تحریری یا ایسی دیگر علامات سے جو کافی طور پر منشا کا اظہار کرتی ہوں مقرر کر دئے ہوں۔ یعنے اس امر کی شناخت کے لئے کہ کونسی بات قاعدہ کے خلاف ہے اور کونسی نہیں ہے"۔

قانونی اصطلاح میں نیک و بد وہ باتیں ہیں جن کی مملکت کے قانون

کی رو سے اجازت یا ممانعت[1] ہے۔ اس امر کا سمجھ لینا سیاسی اور قانونی خیالات کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے ضروری ہے اور ہابس کی بڑی تعریف یہ ہے کہ اُس نے اسے اس قدر واضح کر دیا ہے کہ کسی غلط فہمی کا امکان نہیں رہا۔ کوئی شخص جس نے ہابس کی تعریف کو سمجھ لیا ہے کبھی ایسی لغاطیوں سے دھوکہ نہ کھائیگا کہ مملکت کے قوانین فطری حقوق کے منافی ہیں یا قانون فطرت کی پابندی لازمی نہیں ہے۔ اس قسم کی تمام باتیں دھوکہ دینے والی ہیں کیونکہ یہ قطعی قانون کی سیاسی اور اخلاقی بنیادوں کو اُس کی واقعی قوت سے خلط مبحث کر دیتی ہیں۔ ہم سب جانتے ہیں کہ عملاً حکام مملکت ایسی شکایتوں کو نہیں سُن سکتے کہ مشتغیث کی رائے میں مملکت کی اعلیٰ قوت کے بنائے ہوئے قانون غیر منصفانہ ہیں۔ اگر وہ ایسا کریں تو حکومت کا کام ہی نہ چل سکے۔ مملکت اور رعایا کے مابین قوانین کی تعمیل لازمی ہے نہ اس لئے کہ وہ معقول ہیں بلکہ اس لئے کہ مملکت نے ایسا ہی حکم دیا ہے۔ ممکن ہے کہ قوانین صورت واقعہ کے مطابق انتہائی مباحثہ کے بعد بنائے جائیں اور اس کے بعد تنقید کی نہ صرف اجازت ہو بلکہ تحریک بھی کی جائے اور معقول انتظام رکھنے والی سلطنتوں میں ایسا ہی ہوتا بھی ہے، لیکن جب تک ان قوانین کا رواج ہے اُس وقت تک ان کی پابندی لازمی ہے۔ جو متمدن سلطنت کے اختیارات کی مخالفت کرتا ہے وہ گویا اس حرکت سے اپنے مقدور بھر ملکی سوسائٹی کو درہم برہم کر دیتا ہے۔ یہی وہ مضبوط صداقت تھی جسے ہابس نے اپنے ابتدائی معاہدہ کی عجیب و غریب مصنوعی صورت میں ظاہر کیا۔ ہابس نے ملکی قانون کی جو تعریف کی ہے اُس کے چند نتائج حسب ذیل ہیں۔ ہر دولت عامہ میں بادشاہ تنہا قانون ساز ہے اور چونکہ اُسے قانون بنانے اور منسوخ کرنے کا اختیار ہے اس لئے وہ ملکی قانون کا پابند نہیں ہے۔ عملی اغراض کے لئے اس کلیہ کو

[1] میں نے اس لفظ کو "حکم" کے بجائے استعمال کیا ہے کیونکہ یہ نہایت آسانی سے دیکھا جا سکتا ہے کہ اس لفظ کا استعمال تاریخی واقعہ کے خلاف ہے ۱۲ منہ۔

منقلب کر کے یہ کہنا زیادہ مفید ہوگا کہ کسی دولت عامہ میں شاہی کی بہترین علامت قانون سازی کی غیر محدود (یا کامل) قوت ہے۔ اگر ہابس نے اس قاعدہ کو اسی صورت میں انگلستان پر منطبق کیا ہوتا تو اُسے سر ٹامس اسمتھ کے نتیجہ سے بچنے میں مشکل پڑ جاتی۔ علاوہ بریں قانون رواج کا نفاذ اسی طرح ہو سکتا ہے کہ "بادشاہ اپنی خاموشی سے اس پر رضامندی کا اظہار" کرے۔ کیونکہ رواج "صرف اُسی وقت تک قانون ہے جب تک کہ مقتدر اعلیٰ اس پر خاموش رہے"۔ اگر یہ کہا جائے کہ قانون کبھی خلاف عقل نہیں ہو سکتا تو یہ صحیح ہے لیکن اس کی تشریح بھی یوں کرنی پڑے گی کہ دولت عامہ یعنی "مقتدر اعلیٰ جو دولت عامہ کا گویا جسم ہے"۔ اس فیصلہ کا قطعی مجاز ہے کہ کونسی بات عقل کے مطابق ہے اور کونسی مخالف۔ دوسرا نتیجہ اُن ناظرین کو متحیر کردے گا جو ہابس کی تصانیف کو محض اسی نیت سے دیکھتے ہیں کہ ان میں بجز اصول استبداد کے کچھ بھی نہیں ہے اور وہ یہ ہے کہ قانون چونکہ ایک ایسا حکم ہے جو رعایا کو دیا گیا ہے اس لئے موثر ہونے کے لئے ان کا رعایا تک پہنچایا جانا لازمی ہے۔ کوئی ایسا شخص قانون کی خلاف ورزی پر معرض بازپرس نہیں ہو سکتا ہے جو آئین کے ابتدائی معاہدہ میں شرکت کی صلاحیت نہیں رکھتا یا اُس کے نتائج کو سمجھنے سے قاصر ہے۔ اور نہ ایسا شخص معرض بازپرس میں آسکتا ہے جو بلا قصور "کسی خاص قانون کا لحاظ رکھنے کے ذرائع" نہیں رکھتا ہے۔

ہم اوپر کہہ چکے ہیں قانون اور پالیسی کا امتیاز ہمیں ہابس کے ذریعہ سے پہنچا ہے۔ اب ہمیں ہابس کے خاص خاص اصول پر سرسری نظر ڈالنے سے معلوم ہو گیا کہ یہ صحیح ہے۔ ہابس نے قانونی اقتدار اعلیٰ اور قانونی فرائض کی نہایت ہی قوت اور صحت کے ساتھ تعریف کی ہے۔ لیکن اس کے بعد وہ پالیسی کو اور نیز ایک حد تک اخلاق کو قطعی قانون میں جذب کر دینے کی کوشش کرتا ہے۔ اس سے اس امر کی ضرورت محسوس ہوئی کہ تقسیم کے عمل کو اور وسعت دیجائے، لیکن یہ بہت دنوں کے بعد

ہوا۔ انگلستان میں اس عمل کی تکمیل آسٹن نے کی لیکن خود اس کی تصنیفات میں لایعنی اور بہت بڑی حد تک ناقص فلسفۂ اخلاق کی اس قدر بھرمار اور خلط مبحث ہے کہ اس سے اُس کا فلسفۂ قانون بھی بگڑ جاتا ہے۔ اور یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ پروفیسر ہالینڈ کی مبادیات اصول قانون (ایلیمنٹس آف جورسپروڈنس) خالص سائنٹفک اصول قانون کی یعنے عام فلسفۂ قانون کی جو سیاسیات کے اخلاقی حصہ سے پورے طور پر ممتاز ہو، سب سے پہلی کتاب ہے جو انگلستان میں شائع ہوئی۔ بیشک انقلاب کی تحریک کے لئے ہابس کا انگلستان میں کافی اثر تھا لیکن اس کے لیڈروں نے ہابس کی تصنیفات کے غلط حصے کو اختیار کیا۔ بجائے اصول شاہی کو جدید تنقید و تعمیر کی ابتدا قرار دینے کے اُنھوں نے ایک اور طرح کے بنیادی معاہدہ کو سوسائٹی کی بنیاد فرض کر کے ہابس کے نتائج سے بچنے کی کوشش کی[۱]۔ آگے چلکر ہم دیکھیں گے کہ اس کام کو اُنیسویں صدی کے مصنفین سیاست نے کیا۔ ہم دیکھیں گے کہ بنیادی معاہدہ جسے رُوسو کے جوش نے ضرب المثل بنا دیا تھا ایک غیر دلچسپ اختراع سے ترقی کر کے اقوام کے لئے ایک عظیم الشان اور مخدوش دھوکہ بنگیا۔ لیکن ہمیں ایسے غائر اور باریک بین دماغ بھی ملیں گے جنھیں اس اختراع پر سوسائٹی کی تعمیر سے تسلی نہیں ہوتی۔ ہم مقتدر فرانسیسی مصنف مونٹسکیو کی تصنیفات میں تاریخی طریقے کی جھلک دیکھیں گے اور اس طریقے کو اپنے پورے زور پر ہم ایک ایسے شخص کی تصنیفات میں دیکھیں گے جو مونٹسکیو سے بھی بڑا ہے جو سیاسیات پر غور کرنے والوں میں ایک ممتاز حیثیت رکھتا ہے اور پھر بھی بغیر کسی طرح کی کوتاہی کے دنیا کے تمام مدبرین میں سب سے زیادہ بد قسمت ہے۔ یہ ہمارا ہر دلعزیز برک ہے۔

[۱] ہابس کے اصول کو ترقی دینے کی مناسب کوشش اسپی نوزا نے اپنی نا تمام کتاب مضمون سیاسیات (ٹریکٹیٹس پولیٹکس) میں کی لیکن اسپی نوزا کے فلسفہ سے عام نفرت نے جو اُس کے انتقال کے ایک صدی بعد تک قائم رہی اس کتاب کا کسی قسم کا اثر نہیں ہونے دیا۔ مقابلہ کیا جائے ستھ کا گرین: سیاسی فرائض" لندن ۱۸۹۵ء صفحہ ۶۰۔

باب سوّم

اٹھارھویں صدی اور معاہدۂ معاشری

لاک نے سیاسی غور و خوض کی جس تحریک کی بنیاد ڈالی وہ خالص سائنٹفک خیالات کی ترقی کا نتیجہ نہ تھی بلکہ ایک نظریہ کی ضرورت پر مبنی تھی جو واقعات موجودہ کی توجیہ کرے۔ ملکی حکومت پر لاک کا مضمون دراصل سنہ ۱۶۸۸ء کے انقلاب کی تفصیلی معذرت ہے۔ اس میں بظاہر یہ ثابت کیا گیا ہے کہ انقلاب محض اُن حالتوں میں درست اور مناسب نہیں ہے بلکہ ممکن ہے کہ انقلابی کارروائیاں درست ہوں۔ جیمس ثانی کے رفقا بادشاہوں کے مفروضہ ناقابل تردید استحقاق پر اڑے ہوئے تھے اُن کے نزدیک یہ استحقاق خدا کے مقرر کئے ہوئے نظام شاہی پر مبنی تھا۔ زمانۂ حال کے مبصرین کو اس خدا کے مقرر کئے ہوئے استحقاق کے نظریہ میں کوئی خوبی نہ نظر آئے گی۔ اس میں نہ تو معقولیت تھی اور نہ ذہانت اور قدامت۔ ہاں یہ ضرور تھا کہ مدت ہائے دراز سے بادشاہوں کے ساتھ ایک طرح کی بزرگی لگی ہوئی تھی۔ لیکن یہ بزرگی بادشاہ کے عہدہ سے متعلق تھی اور عہدہ سے علیحدہ اُس کی ذات سے اس کا کوئی تعلق نہ تھا محض اس وجہ سے کہ بادشاہ ہونے کی حالت میں ایک شخص بزرگ ہوجاتا تھا یہ نتیجہ کسی طرح نہیں نکلتا کہ ایک مرتبہ بادشاہ بنائے جانے کے بعد اُسے معزول نہیں کیا جاسکتا یا اس کو بلا کسی شرط کے اپنے عہدہ پر قائم رہنے اور اُس سے کام لینے کا استحقاق ہوجاتا ہے۔ یہ خیال کہ کوئی عہد بھی انسانی مرضی اور دسترس سے بالاتر ہے ابھی موجودہ صدی ہی میں تسلیم کیا گیا ہے علاوہ بریں باوجود اس خیال کی لغویت کے اسے بہت سے متمقدر اور نمائشی اختیارات دے کر محفوظ کیا گیا تھا۔ یہ خیال بہتوں کے دماغ میں جاگزیں

ہوگیا تھا اور بہت لوگوں کی قوت امتیازی کے لئے تحریک عمل یا رد عمل کا کام دیتا تھا۔ وھگ جماعت کو اس مرض کے دفعیہ کے لئے ایک دوا کی ضرورت تھی اور لاک کو ابتدائی معاہدہ میں اپنی طرف سے کچھ رد و بدل کرکے یہ دوا دستیاب ہوگئی۔ ہوکر[1] نے ایک حد تک راستہ تیار کر دیا تھا۔ اس کے بہت پہلے فارٹسکیو[2] اور غالباً چند دیگر مصنفین نے مبہم طریقہ پر یہ ثابت کیا کہ انگریزی دستور ایک طرح سے دولت عامہ (مملکت) کے اصل بانیوں کی باضابطہ رضامندی پر مبنی ہے۔ ہوکر کی کتاب قوانین سیاست الہٰی (لاز آف اکلیزیاسٹکل پالیٹی)[3] کی پہلی جلد میں اس خیال نے ایک ممتاز صورت اختیار کرلی۔ فطری حالت جنگ کا اس سے زیادہ واضح اصول جو ہابس کی تصانیف میں اس قدر ناخوشگوار معلوم ہوتا تھا ہوکر کے اُس فقرہ میں اپنی جھلک دکھاتا ہے جس میں اُس نے بلاملکی حکومت کے آدمیوں کی حالت بتائی ہے، اور حکومت کی بنیاد دکھلاتے ہوئے الفاظ میں "آدمیوں کے باہمی صلاح مشورہ اور مفاہمت" پر رکھی ہے۔ ہوکر نے اس پر اپنی رائے کا اضافہ کیا ہے کہ "فطرت میں اس کے علاوہ کوئی بات بذات خود ناممکن نہیں ہے کہ آدمی بغیر کسی حکومت عامہ کے رہے ہوں گے"۔ اس جملہ سے ارسطو کا اصول علانیہ باطل ہوتا ہے گو یہ خیال کرکے کہ ہوکر ارسطو کا نام ہمیشہ عزت کے ساتھ لیتا ہے یہ یقین نہیں آتا کہ واقعی اس کا یہی منشاء ہے۔ یہاں پر اور نیز ناتمام جلد ہشتم میں نظریۂ شاہی کی بنیاد نظر آتی ہے لیکن یہ ابھی محض ابتدائی حالت میں ہے۔ اگر اس باخدا شخص نے جسے بعد کی نسلوں نے نہایت امتیاز کے ساتھ منصف مزاج کا لقب دیا تھا اس طرف ذرا اور سمجھ بوجھ کر توجہ کی ہوتی تو یہ ہابس کے دلیرانہ طریقہ سے زیادہ انگریزی سیاسیات کے تاریخی حالات اور حکومت کے

---

[1] Hooker

[2] Fortescue

[3] Laws of Ecclesiastical Polity.

عملی امکانات کا لحاظ کرتا۔

لاک نے ہوبز کے خیالات کو (اس کا حوالہ دے کر) اس سے بہتر اور متعین صورت میں لانے کی طرف توجہ کی۔ اُس نے سیاسی قوت کی تعریف میں عجیب وغریب طرح سے تشریحات اور توضیحات کی بھرمار کی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ اُسے استبداد کی طرف مائل ہوجانے کا اندیشہ لگا ہوا ہے۔ وہ فطری حالت سے ابتدا کرتا ہے لیکن اُس کا تخیل **ہابس** سے مختلف ہے۔ فطری حالت کی علامت "کسی با اختیار مشترک منصف کی عدم موجودگی ہے"، لیکن ایسی حالت میں انسان بالکل طائف الملوکی کی حالت میں نہیں رہتے۔ وہ قانون عقل کے تابع ہوتے ہیں جو "ہر اُس شخص کو جو اُس سے مشورہ کرے یہ سکھاتا ہے کہ چونکہ سب آدمی مساوی اور آزاد ہیں اس لئے کسی شخص کو دوسرے کی زندگی، صحت، آزادی یا ملکیت کو نقصان نہ پہنچانا چاہیئے"۔ چونکہ اس قانون کو نافذ کرنے کے کوئی معقول ذرائع نہیں ہیں اس لئے اُن کا امن خطرہ میں رہتا ہے۔ تاہم اصلی حالت جنگ اُس وقت پیدا ہوتی ہے جب کوئی شخص قانون عقل کو نظرانداز کرکے دوسروں پر حملہ آور ہو اور خود اپنے کرتوت سے اس قانون کی حفاظت کے باہر ہو جائے۔ **لاک** کے پاس اس سوال کا معقول جواب ہے کہ ایک ملزم کی مزاحمت کرنے یا اُسے قتل کرنے کا دوسروں کو کیا استحقاق ہے۔ فطری حالت میں ہر شخص کو مساوی طور پر قانون فطرت کے نفاذ کا معمولی اختیار حاصل ہے۔ اور محض اسی اختیار کی بنا پر زمانۂ حال کی سوسائٹیوں میں بھی ایک سلطنت کے ملکی حدود کے اندر رہنے والے غیر ملکیوں پر شاہی احکام کا نفاذ جائز ہے۔ یہاں پر ہر شخص کو یہ انتظار ہوگا کہ **لاک** فوراً ابتدائی معاہدہ کی طرف متوجہ ہو جائے گا لیکن وہ بہت زیادہ سمجھ بوجھ کر قدم رکھتا ہے۔ پہلے وہ ذاتی حقوق قائم کرنے میں اپنی پوری قوت صرف کرتا ہے، اور ملکیت کے فطری حق پر وہ نہایت ہی ذہانت سے استدلال کرتا ہے جو حکومت کا قطعی پیش خیمہ ہے۔ کہا گیا ہے کہ ہر شخص کا جسم اُس کی ملکیت، ہے اور یہ ملکیت اُن چیزوں تک بھی

پہنچتی ہے جن پر محنت کر کے اُس نے اُن کی فطری حالت سے تبدیل کیا ہے یا لاک کے الفاظ میں "اپنی محنت اُن میں شامل کی ہے"، یہاں اغراض کی مخالفت کا اندیشہ پیدا ہوا جس کا سد باب اس اصول فطرت سے کیا گیا کہ ملکیت میں ہر شخص کا اُسی قدر استحقاق ہے جتنا لیکر وہ ہنسی خوشی بسر کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے یا کم از کم مستقل طور سے اُس کی حفاظت کر سکتا ہے۔
خاندان کے نظام پر تھوڑی سی ابتدائی بحث کے بعد اُس نے سیاسی معاشرت پر تفصیلی بحث کی ہے جس کا بیان عجیب و غریب اور مبہم طریقہ پر کیا ہے۔
انسان کو "فطرتاً محض اپنی ملکیت یعنے زندگی، آزادی اور جائداد کو دوسرے آدمیوں کی دستبرد سے بچانے ہی کا اختیار نہیں حاصل ہے بلکہ وہ دوسروں کے لئے اس قانون (یعنے قانون فطرت) کی خلاف ورزی کا فیصلہ کر سکتا ہے اور انھیں سزا دیسکتا ہے.... لیکن چونکہ کوئی سوسائٹی بلا ملکیت کی حفاظت کے اور اُس سوسائٹی کے تمام لوگوں کے جرائم کی سزا دینے کے بذات خود اختیارات رکھے ہوئے قائم نہیں رہ سکتی اس لئے سیاسی سوسائٹی صرف اُسی مقام پر ہوتی ہے جہاں اُس کا ہر رکن اپنے اس فطری اختیار سے دست بردار ہو جائے اور اسے ہر معاملہ میں اپنی قوم کی اس جماعت کو سپرد کر دے جو اُسے اپنے مقرر کئے ہوئے قانون کی حفاظت سے محروم نکرے اور اسی طرح سے جبکہ ہر شخص کی ذاتی رائے کوئی چیز نہیں رہی تو یہ جماعت مقررہ اور طے شدہ قواعد کے بموجب جو بلا رو رعایت تمام طبقوں کے لئے مساوی ہیں۔ حکم ہو جاتی ہے"، ہر شخص اپنی اصلی قوت ایک جماعت کے سپرد کرتا ہے اور ہابس کی طرح ایک حاکم بادشاہ کو نہیں سپرد کرتا۔ اور اس سے قطعی طور پر دست بردار نہیں ہو جاتا بلکہ مخصوص اور محدود اغراض کے لئے سپرد کرتا ہے جو شخص کسی دولت عامہ (مملکت) میں داخل ہوتا ہے وہ اُس کے فوائد کو قبول کر کے ابتدائی معاہدہ کا فریق ہو جاتا ہے جس پر اس دولت عامہ کا انحصار ہے اور اس کی پابندی اُس پر اس طرح فرض ہو جاتی ہے جیسے کہ وہ اصل معاہدہ کے وقت موجود اور معاون تھا۔ اس کے بعد لاک بخلاف ہابس کے یہ ثابت کرتا ہے کہ حکومت مطلقہ

بالکل ملکی سوسائٹی نہیں ہے کیونکہ مطلق العنان حکمران چونکہ اپنے اور رعایا کے مابین فیصلہ کرنے کا "مشترکہ اور با اختیار مجاز" نہیں ہے اس لئے رعایا کے بارے میں وہ حقیقتاً فطری حالت میں ہے۔ جب کوئی سیاسی سوسائٹی بنجاتی ہے تو عملی حیثیت سے اس بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ کثرت رائے کو اصلی قوت کا ماخذ مان لیا جائے۔ بغیر اس قسم کے استحقاق کے دولت عامہ (مملکت) بطور ایک جماعت کے کام کر ہی نہیں سکتی۔ اور اس کے ثبوت میں لاک نے اصل دستور کو پیش کیا ہے "ہم دیکھتے ہیں کہ ایسی جماعتوں میں جنھیں قطعی قوانین کے بموجب کارروائی کرنے کا اختیار دیا گیا ہے اگر اس قانون کی رو سے کوئی تعداد نہ مقرر کیجائے تو کثرت رائے کی کارروائی تمام جماعت کی کارروائی سمجھی جاتی ہے اور یہی کثرت رائے عقلی اور فطری قانون کی مجاز ہونے کی حیثیت سے تمام جماعت کے اختیارات کا تعین کرتی ہے"۔

چنانچہ لاک کے نظریہ کے بموجب سیاسی سوسائٹی اپنے اصل اراکین کے باہمی معاہدہ سے بنتی ہے اور اس معاہدہ کی نسلاً بعد نسلٍ ہر متمدن اُس وقت تجدید کرتا ہے جب وہ سن بلوغ کو پہنچکر اپنا حاکم منتخب کرنے کے قابل ہوتا ہے۔ اگر وہ حسب معمول اُسی مملکت میں رہنا پسند کرتا ہے جس میں اُس کی پرورش ہوئی ہے تو وہ اُس کے نظام کا ایک ذمہ دار رکن ہوجاتا ہے اور اپنے اوپر اس کی حکومت کو مجاز کر دیتا ہے۔ لیکن سوسائٹی کی بادشاہی مطلقہ نہیں ہوتی، بلکہ اُن مقاصد تک محدود رہتی ہے جن کے لئے وہ تفویض کی گئی ہے۔ مملکت مثل ایک مشترکہ سرمایہ کی کمپنی کے ہے جس کی کارگذاری قانوناً اُن اغراض سے آگے نہیں بڑھ سکتی جن کے لئے وہ قائم کی گئی تھی۔ انسانوں نے حکومت کو اپنی زندگی پر مطلقاً حاوی ہونیکے لئے نہیں قائم کیا ہے بلکہ "اپنی زندگی، آزادی اور جائداد کی باہمی محافظت کے لئے"، حکومت کی صورتیں مختلف ہوسکتی ہیں اور ہیں لیکن بنیادی اصول سب کا ایک ہی ہے۔ قانون سازی کی قوت سب سے اوپر ہے اور مملکت کے تمام اراکین پر اس کی اطاعت لازم ہے لیکن اس کے اختیارات خود مختارانہ نہیں ہیں۔

اول تو ان اختیارات کا استعمال اُسی طرح ہونا چاہئیے جس طرح کہ یہ دئے گئے ہیں یعنے رعایا کی بہبود کے لئے۔ دوسرے مقررہ قوانین اور بااختیار منصفوں کے ذریعہ سے انصاف کرنا چاہئیے۔ کیونکہ بے ضابطہ مطلق العنان قوت کے ماتحت رعایا کی حالت فطری حالت سے بھی ابتر ہوجائے گی۔ تیسرے کوئی شخص بغیر اپنی مرضی کے جو اپنی طرف سے یا اپنے نمائندوں کے ذریعہ سے ظاہر کی جائے اپنی ملکیت کے کسی حصہ سے محروم نہیں کیا جاسکتا۔ یا جیساکہ لاک نے اس سے بہتر اور مختصر الفاظ میں کہا ہے "اُنھیں لوگوں کی جائداد پر اُس وقت تک ٹیکس نہ لگانا چاہئیے جب تک کہ وہ بذات خود یا اپنے مبعوثین کے ذریعہ سے اس پر رضامندی کا اظہار نکریں"۔ چوتھے قانون ساز جماعت اپنے اختیارات کسی دوسرے شخص یا جماعت کو منتقل نہیں کرسکتی۔ یہ حکومت کے بنیادی اصول ہیں جنھیں (لاک کے قول کے بموجب) کوئی قوت نظر انداز نہیں کرسکتی۔ یہ اصول تو بہت ہی خوب ہیں لیکن اس زمانہ میں ہم کہیں گے کہ یہ اُس حاکم کے قانونی اختیارات کے حدود نہیں جو خود قوانین بناتا ہے بلکہ سیاسی ضرورت وقت کے قواعد ہیں جب تک کہ یہ ایسے باضابطہ آئین میں نہ ظاہر کئے جائیں جس میں معمولی قانون ساز جماعت، تغیر و تبدل نہ کرسکے۔ لیکن لاک کو کسی ایسی صورت کا خیال نہیں ہوا۔

یہ بتا دینا ضروری ہے کہ لاک اس اعتراض سے باخبر ہے کہ فطری حالت ایک بے بنیاد اور خلاف قیاس مفروضہ ہے اور اس لئے ابتدائی معاہدہ کی وقعت افسانہ سے زیادہ نہیں ہے۔ وہ اسے حل کرنے کی پوری کوشش کرتا ہے، اگو اُس کی یہ کوشش کامیاب نہیں کہی جاسکتی۔ گو وہ کہتا ہے کہ فطری حالت کی مثال آج کل بھی آزاد سلطنتوں کے باہمی تعلقات میں موجود ہے۔ اس بات کی کوئی شہادت نہیں ہے کہ ابتدا میں انسانوں کی عام طور پر یہی حالت تھی، لیکن اس کے متعلق وہ کہتا ہے کہ چونکہ ابتدائی شہادتیں تاریکی میں ہیں اور اُن کے متعلق قطعی معلومات نہیں ہے اس لئے سوسائٹی کی ابتدا کے متعلق کسی قرین قیاس نظریہ کے لئے اور بھی راستہ صاف ہوجاتا ہے۔

ان شرائط کے ساتھ جو بعض مقامات پر اُن شرائط سے بالکل مشابہ ہیں جو ژان بودین[1] نے شاہی پر عائد کی تھیں لاک نہایت صاف صاف کہتا ہے کہ "جب تک حکومت قائم ہے اُس وقت تک قانون ساز جماعت کے اختیارات سب سے اوپر ہیں۔ چونکہ جو چیز دوسرے کے لئے ایک قانون بنا سکتی ہے وہ یقیناً اُس سے بڑی ہو گی" لیکن اس کا اختیار غیر قابل لبطلان نہیں ہے "چونکہ یہ محض مقاصد کے لئے ایک سپرد کی ہوئی قوت ہے" اس لئے غلط استعمال سے یہ سلب بھی ہو سکتی ہے۔ مملکت کی ہر صورت میں قوم کو صیانت ذات کا اعلیٰ اختیار رہتا ہے۔ یہ اختیار تمام قطعی آئینوں میں موجود ہے اور کسی آئین کا پابند نہیں ہے لیکن یہ "اُس وقت تک کام میں نہیں لایا جا سکتا جب تک کہ حکومت برطرف نہ کر دی جائے"۔ یہاں پر ہابس کہتا ہے کہ یہ نام نہاد اختیار محض ایک کامیاب بغاوت کے قطعی امکان کا ایک خوبصورت نام ہے جس کے بعد پھر وہی فطری حالت جنگ عود کر آئیگی یا بالفاظ دیگر ایسی طائف الملوکی ہو جائے گی جس سے بچنے کے لئے ہر قسم کی قربانی کرنی چاہیئے۔ آگے بڑھکر لاک نے بظاہر اس اعتراض کا جواب دینے کے لئے یہ ثابت کرنے کی انتہائی کوشش کی ہے کہ حکومتوں کی برطرفی اور سوسائٹی کا درہم برہم ہو جانا ایک ہی چیز نہیں ہے "جہاں سوسائٹی درہم برہم ہو جاتی ہے وہاں حکومت نہیں باقی رہ سکتی"۔ لیکن حکومتوں میں اندرونی تغیر و تبدل ہو سکتا ہے اور سوسائٹی برباد نہیں ہوتی۔ معلوم ہوتا ہے کہ لاک کے نزدیک ابتدائی معاہدہ کے دو درجے ہیں اول تو یہ کہ لوگ کسی دولت عامہ (مملکت) میں رہنے پر رضامند ہوں دوسرے یہ کہ خاص اُن کی دولت عامہ کی یہ صورت[2] ہونی چاہیئے اور جو صورت اس طرح سے منتخب کی جائے گی اُس کی پابندی ہو گی

---

[1] Jean Bodin

[2] بعد عظم کے مصنفین سیاسیات کی اصطلاح میں ان کا نام پیکٹم یونیانس (معاہدۂ اتفاق) اور پیکٹم سبی اکشنس (معاہدۂ معاون) ہے۔ اور یہ دوسرا یا معاون معاہدہ ہے جس کی

جہاں تک معاہدہ کا تعلق عام طور پر ایک جماعت قائم کرنے سے ہے وہاں تک یہ ہمیشہ کے لئے ہے اور منسوخ نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن جس حد تک یہ ایک خاندان یا جماعت کے ہاتھ میں اختیارات دیتا ہے اُس حد تک جب کبھی فلاح عامہ کے لئے اندرونی تغیر و تبدل کی ضرورت ہوگی اس پر نظر ثانی ہو سکتی ہے۔ لاک نے اس کی مثال ایسے واقعات سے دی ہے جو لفظاً تو قیاسی ہیں لیکن معناً انگریزی آئین اور ۱۶۸۸ء کے انقلاب کا تذکرہ ہیں۔ وہ کبھی صاف صاف اس مسئلہ پر بحث نہیں کرتا کہ آیا قطعی قانون کی حدود کے اندر تغیر حکومت ہو سکتا ہے۔ یہ فروگذاشت اُس وقت اور بھی زیادہ نمایاں ہو جاتی ہے جب ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ کنونشن پارلیمنٹ[۱] نے جس میں "اس قلمرو کے لوگوں کے جملہ طبقات کی باضابطہ، مکمل اور پوری نمائندگی تھی" نہایت ہی صاف الفاظ میں اس کا جواب اثبات میں دیا تھا۔ جو شخص "مسودۂ حقوق" کو بغور پڑھے گا اُسے قطعی طور پر یہی معلوم ہوگا کہ اس کے بنانے والوں کو پورا اعتماد تھا کہ اُن کی کارروائی نہ صرف منصفانہ اور باموقع ہے بلکہ قانوناً بالکل درست ہے تاہم یہ یقینی نہیں ہے کہ اس مسئلہ پر اُن کی رائے درست تھی۔ اس معاملہ میں بہت سی ضابطہ کی مشکلات پیدا ہوئیں کہ جیمس دوم کس طرح سے واجبی طور پر بادشاہ نہیں رہا۔ لیکن انقلاب کا منشاء اول سے آخر تک قانون کی اندرونی اصلاح تھا اور صرف یہی نہیں بلکہ امن و امان کی بحالی بھی مقصود تھی اور یہ خیال کسی کو بھی نہ تھا کہ قانونی بندشوں کو جو ناقابل برداشت ہو گئی ہیں توڑ ڈالا جائے۔ تاہم لاک کا طرز ہی یہی تھا کہ جس طرح ہابس نے پالیسی کو قانون میں جذب کر دیا تھا قریب قریب اُسی طرح قانون کو پالیسی میں جذب کر دے۔

ہابس کے برخلاف ایک مقام پر لاک واقعات کی دقیق بحث پر

بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ: — تجدید ہر رکن اپنی ذات سے کرتا ہے۔ لاک نے صاف صاف یہ نہیں کہا ہے کہ وہ دوسرے معاہدہ کی حمایت کرتا ہے لیکن تمام بحث کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اُس نے ایسا ہی کیا ہے۔ ۱۲ مترجم

[۱] Convention Parliament.

آتا ہے اور اس کا نتیجہ بہت عمدہ ہوتا ہے۔ اُسے اس اعتراض کا اندیشہ ہے کہ "یہ مفروضہ (سیاسی قوت کی ضبطی کا امکان) متواتر بغاوت کی بنیاد رکھتا ہے" اور اس کا وہ یہ جواب دیتا ہے کہ "یہی اندیشہ ہر مفروضہ میں ہے کیونکہ جب آدمیوں کی حالت ابتر ہوتی ہے اور وہ مطلق العنان قوت کی دست برد کا شکار ہوتے ہیں تو اُس وقت حکام کی خواہ کسی قدر حمایت کی جائے اور اُنھیں آسمان سے اُترا ہوا سمجھا جائے یا مقدس اور برگزیدہ احکام الٰہی کا مجاز سمجھا جائے یا اور جو چاہے کہا جائے پھر بھی ایسا ہی ہو کر رہے گا۔" ہابس کے ناقابل تنسیخ بیان شاہی کی تعلیم یا حضرت آدمؑ سے اخذ کیا ہوا فلم کا مقدس شاہی استحقاق لوگوں کو ایسی حکومت برداشت کرنے پر مائل نہ کرے گا جو حقیقتاً ناقابل برداشت ہے۔ یہ بات کہیں سے بھی صاف صاف نہیں معلوم ہوتی کہ وہ اسے ممکن سمجھنے پر تیار نہ تھا تاہم اُس کی کتاب لیوایاتھن[1] اور دیگر تصنیفات کے مختلف فقروں سے اس قدر تو بالکل صاف معلوم ہوتا ہے کہ ملکی اور مذہبی اختیار کے پردہ میں جن سیاسی نظریات کی اشاعت کی جاتی تھی اُن کے اثر کو اُس نے مبالغہ آمیز وقعت دی ہے۔ بظاہر اُس کا یہ خیال تھا کہ کثیر التعداد آدمی اپنے بڑوں کا کہنا یقین مان لیں گے خواہ اُن کے ذاتی اغراض بھی صریحاً اس سے متعلق ہوں اور بادشاہ اگر یہ خیال رکھے کہ اپنے سے بڑا کسی اور کو نہ ہونے دے تو وہ ان لوگوں سے جو کچھ چاہے منوا سکتا ہے۔

اس کے بعد دوسری باتوں میں لاک اور اُس کے متبعین کا پس و پیش اور اُن کی ادھوری باتیں زیادہ تر اُن کے کام کی عملی مشکلات کی وجہ سے ہیں۔ اُن میں صاف صاف یہ کہنے کی جرات نہ تھی کہ انگلستان کا بادشاہ شاہی کے سیاسی مفہوم میں بادشاہ نہیں ہے۔ مثلاً ایک جگہ پر لاک کہتا ہے کہ "بعض مملکتوں میں جہاں قانون ساز جماعت ہمیشہ موجود نہیں رہتی اور انتظامی اختیارات ایک خاص شخص کو سپرد کر دئیے جاتے ہیں جب کا قانون ساز جماعت میں بھی حصہ ہوتا ہے وہاں اُس خاص شخص کو بھی بآسانی حاکم اعلیٰ کہا جا سکتا ہے۔" علاوہ بریں

[1] Leviathan.

لاک کو تعریف در تعریف کے اصول کا بھی اندیشہ تھا۔ اُس سے ایک صدی پیشتر سر ٹامس اسمتھ[1] پارلیمنٹ کے اعلیٰ اختیار کے متعلق جس صفائی سے لکھ چکا تھا اُس کا شائبہ لاک کی تصانیف میں کسی جگہ بھی نہیں ملتا (کیونکہ وہ جب کبھی "قانون ساز جماعت" کا نام لیتا ہے تو انگریزی پارلیمنٹ اُس کی نظر کے سامنے آجاتی ہے) عملی اختیارات پر بھی وہ سلڈن[2] کی طرح صفائی اور صحت کے ساتھ نہیں بحث کرتا۔ سلڈن نے ایک روشن خیال قانون داں کی طرح صاف صاف کہدیا کہ اس میں مطلق کوئی راز نہیں ہے۔ مخصوص اختیار شاہی ایک ایسا قانون ہے جو خاص کر تاج سے متعلق ہے اور قانون کی دیگر شاخوں سے اصولاً مختلف نہیں ہے۔ لاک کے یہاں اب بھی اس میں کچھ نہ کچھ راز ہے۔ عملی اختیار ایک مبہم اور غیر معمولی قوت امتیازی ہے جو خود قانون سازی کے اختیار کی طرح اس قاعدہ کے ماتحت ہے کہ اس کا نفاذ ایمانداری کے ساتھ فوائد عامہ کے لئے ہونا چاہیئے۔

ابتدائی معاہدہ کی نازک اختراع سے ہابس نے اپنی لیویاتھن میں قوت مطلقہ پیدا کی اور لاک نے اس سے یہ ثابت کیا کہ ایک معتدل آئینی حکومت قانون فطرت کے لحاظ سے صرف جائز ہی نہیں ہے بلکہ محض یہی طریقہ حکومت اس طرح سے جائز ہوسکتا ہے۔ اب یہ روسو[3] کے لئے باقی رہا تھا کہ اسی اختراع کو وہ ایسے اغراض کے لئے استعمال کرے جنھیں ہابس بدنظمی کا جنون خیال کرتا اور لاک حیرت زدہ ہوجاتا۔ جیسا کہ لارڈ مارلے[4] نے بتایا ہے لاک کی کلیات چاروں طرف سے عملی حفاظتوں میں مقید ہیں اور یہ آسان اور عالمگیر اصول نہیں بن سکتیں۔ روسو۔ لاک سے زیادہ مشہور اور ہابس سے زیادہ بااصول

---

[1] Sir Thomas Smith.

[2] Selden.

[3] Roussea.

[4] Lord Morley

تھا نتیجہ یہ ہوا کہ اُس کی کتاب معاہدہ معاشری سیاسی فریبیوں میں سب سے زیادہ کامیاب اور سب سے زیادہ اثرآفریں ثابت ہوئی۔

روسو کا معاہدۂ معاشری دوسرے تخمینی سیاسیوں سے اس بات میں مختلف ہے کہ اس کا مقصد ایک مشترکہ اقتدار اعلیٰ پیدا کرنا ہے اور اس پر بھی معاہدہ کرنے والے فریقوں کو اُسی طرح آزاد اور اپنی مرضی کا تابع رکھنا ہے۔ ہر شخص اپنی ذات اور اپنے شخصی حقوق سے اُسی طرح پورے طور پر دست بردار ہوتا ہے جس طرح ہابس کے معاہدہ میں لیکن کسی ایک مقتدر اعلیٰ کو نہیں سپرد کئے جاتے بلکہ سوسائٹی کو اس معاہدہ کے شرائط (جن سے روسو اپنی پوری واقفیت کا اظہار کرتا ہے) حسب ذیل ہیں "ہم میں سے ہر ایک اپنی ذات اور اپنی قابلیت کو ایک مشترکہ سرمایہ میں جمع کرتا ہے جسے عام رائے کی مقتدر ہدایت کے بموجب استعمال کیا جاتا ہے۔ اور ہم ہر رکن کو کل جماعت کا جزو لاینفک سمجھتے ہیں" ہر رکن اس لحاظ سے شہری کہا جاتا ہے کہ وہ اقتدار اعلیٰ میں حصہ دار ہے اور اس لحاظ سے رعایا کہلاتا ہے کہ مملکت کے بنائے ہوئے قوانین کا تابع ہے۔ جو شخص اس عام رائے کی اطاعت سے انکار کرتا ہے اُسے تمام جماعت اطاعت پر مجبور کرے گی" اور یہ گویا اس کہنے کے برابر ہے کہ وہ آزاد ہو جانے پر مجبور کیا جائے گا۔ اور یہ آئندہ کے نظریوں اور حالات کا گویا پرتو ہے اقتدار اعلیٰ پیدا ہوا اُس کا ذکر اس لہجہ میں کیا گیا ہے کہ ہابس بھی اس سے بڑھکر نہیں جا سکتا۔ یہ غیر قابل انتقال اور غیر قابل تقسیم ہے اور اگر "عام رائے" کا اظہار حقیقی طور پر حاصل ہو جائے تو

---

[1] اس کتاب میں منجملہ دیگر نظریوں اور مغالطوں کے ایک یہ بھی ہے کہ "جنگ کی حالت کا تعلق افراد مملکت سے نہیں بلکہ اس سے مختلف مملکتوں کی باہمی کیفیت کا اظہار ہوتا ہے" اس مقولے کو بر اعظم یورپ کے بعض مدبروں اور سیاسیوں نے تسلیم کر لیا ہے اگر یہ مان لیا جائے تو اس کا بدیہی نتیجہ یہ ہوگا کہ جنگ کے دوران میں تاوقتیکہ مملکت کسی فرد کو اجازت نہ دے اسے حملہ آور کے حملے کی صورت میں اپنے مکان کی حفاظت کرنے کا اختیار نہیں ہے۔

اس سے خطا نہیں ہو سکتی۔ مقتدر اعلیٰ اس کا پابند ہے کہ انصاف کرے یعنے کسی کی
رعایت نہ کرے۔ قانون ایسا ہونا چاہئے کہ اس کا اطلاق عام حالات پر ہو سکے اس لئے
بادشاہ یا خاندان کا انتخاب قانون سازی کا فعل نہیں ہو سکتا۔ یہ تعریف ایسی
ہے جس کی رو سے مسودۂ حقوق "ایک حد تک قانون ہے اور ایک طرح سے
نہیں ہے اور قانون بند و بست قانون ہی نہیں ہے۔ ایسی حالت میں یہ
انگریزی طلبہ سیاسیات کو پورے طور پر پسند نہ آئے گی۔ بظاہر روسو کا مقصد
یہ ہے کہ ہابس کے اس مقولہ کو کہ کوئی قانون غیر منصفانہ نہیں ہو سکتا ہے جیسے
خود اُس نے بھی اختیار کیا ہے اپنی اُس انصاف کی تعریف کے مطابق کرے
جس کی مقتدر اعلیٰ کو ضرورت ہے۔ علاوہ بریں مملکت کی کوئی قوت بذات خود
مقتدر اعلیٰ نہیں ہو سکتی۔ جماعت مقننہ کو یہ اقتدار حاصل نہیں ہے بلکہ وہ مقتدر اعلیٰ کا رکن
اور خادم ہے۔ حکومت بھی مقتدر اعلیٰ نہیں ہے بلکہ قوم اور رعایا کے مابین تعلق
پیدا کرنے والی ہے۔ قوم سے مراد قوم بحیثیت اپنی مجموعی اور ذی اقتدار حالت
کے اور رعایا سے مراد منفرد اراکین ہیں جس طرح حکومت قانون نہیں بنا سکتی
اسی طرح مقتدر اعلیٰ براہ راست حکومت نہیں کر سکتا۔ لیکن حکومتوں کا رجحان
یہ ہوتا ہے کہ اس اقتدار کو غصب کر لیں اس لئے کچھ دنوں کے بعد حاکم
مقتدر اعلیٰ کو تابع کر لیتا ہے اور سوسائٹی کا بنیادی تعلق ٹوٹ جاتا ہے۔
یہی تمام مملکتوں کی اندرونی کمزوری ہے جس کی وجہ سے وہ آخر کار فنا ہو جاتی
ہیں۔ قدرتی جسم کی طرح سیاسی جسم بھی پیدائش ہی کے وقت سے موت
کی طرف بڑھتا رہتا ہے۔

روسو اس امر کو نظر انداز نہیں کرتا کہ اقتدار اعلیٰ کا کامل طور پر نفاذ
اُس کے مفروضہ کی رو سے ناممکن ہے کیونکہ ذی اقتدار عموم کیونکر ایک جگہ
مجتمع ہو سکتے ہیں۔ اس کا جواب وہ یہ دیتا ہے کہ آج کل کی مملکتیں ذرا ضرورت
سے زیادہ بڑی ہیں۔ وہ آزاد یونانی شہر کو یا اُس کا جو تخیل اُس کے ذہن میں
ہے پھر سے بحال کرنا چاہتا ہے جس وقت لوگ مجتمع ہو جاتے ہیں اُس وقت
ہر شہری مساوی حیثیت کا حامل ہے اور تمام حکومت کچھ عرصہ کے لئے

برطرف ہوجاتی ہے۔ نمائندوں کی حکومت جہاں کہیں ہو محض عارضی اور ہنگامی ہے۔ لوگوں کے مبعوثین حقیقتاً اُن کے اختیارات کے نمائندے نہیں ہو سکتے وہ صرف محدود اختیارات رکھنے والے کارپرداز ہو سکتے ہیں جن کے افعال کی منظوری کی ضرورت ہے۔ انگریزی آزادی محض ایک دھوکہ ہے کیونکہ انگریزی قوم اپنی بنائی ہوئی پارلیمنٹ کی غلام ہے۔ سیاسی نمائندگی کی وقعت حقیقتاً ایک منحوس و نامساوات کے ردّی کھاتہ سے زیادہ نہیں ہے چنانچہ "مشیت عامہ" کے معقول اعلان کی عدم موجودگی کی وجہ سے تمام دنیا میں بمشکل کوئی قوم ایسی ملے گی جو حقیقی معنوں میں قانون رکھتی ہو۔ اب یہ سوال رہا کہ قوم کے درست اور حقیقی اقتدار اعلیٰ کو آج کل کی مملکت کی وسعت اور حفاظتی وسائل سے کیونکر متحد کیا جائے؟ روسو نے اس مسئلہ پر تفصیلی بحث کا وعدہ کیا ہے لیکن اس وعدہ کو "معاہدۂ معاشری" یا کسی اور شائع شدہ کتاب میں پورا نہیں کیا[1]۔ بظاہر اُس کا ارادہ تھا کہ خارجیہ پالیسی کے لئے کسی طرح کی ملکی حکومت قائم کرے۔ سوئزرلینڈ کا ملکی آئین گو اُس کے زمانہ میں بالکل نامکمل تھا تاہم اس مبحث میں اُس کے لئے بہت کچھ مفید ہوتا۔

اکثر کہا گیا ہے کہ بادشاہ یا دوسرے حاکم اور قوم کے مابین معاہدہ بھی معاہدۂ معاشری میں شامل ہے یا دونوں ایک ہی چیز ہیں۔ روسو نے اس کا باضابطہ رد کیا ہے۔ اُس کے خیال سے حکومت معاہدہ سے نہیں پیدا ہوتی ہے۔ وہ کہتا ہے (اور سچ کہتا ہے حالانکہ اُس کی زبان سے یہ بہت ہی تعجب خیز ہے) کہ یہ مفروضہ معاہدہ ملکی نہیں ہوگا بلکہ محض فطری ہوگا اور کسی مشترکہ اختیار رکھنے والی قوت کی منظوری بھی اس پر نہ ہوگی۔ معاہدہ صرف ایک ہی ہے یعنے سوسائٹی کا ابتدائی

---

[1] کہا جاتا ہے کہ اس مبحث پر اُس نے کچھ ذخیرہ چھوڑا تھا جو سیاسی پیش بینیوں کا لحاظ کر کے ضائع کر دیا گیا لیکن جس کے پاس یہ ذخیرہ تھا اُسے اس کی اشاعت سے کوئی اندیشہ نہ ہونا چاہیئے تھا کیونکہ معاہدۂ معاشری نے جو خرابیاں برپا کی ہیں اُن میں بغیر اس مباحثہ کی امداد کے کچھ اضافہ کرنا مشکل تھا۔ ۱۲ منہ

معاہدہ، اب اس کے بعد کسی اور معاہدہ کی گنجائش نہیں، کیونکہ اس سے قوم کو اپنے منفرد اراکین کے تمام حقوق حاصل ہو جاتے ہیں[1]۔ روسو کو مقتدر قوم کے غیر قابل رد حقوق پر اس قدر اعتماد ہے کہ وہ بظاہر تفویض اختیارات کی بھی اجازت دیدیتا ہے جسے لاک جیسے آئینی مصنفین مخدوش اور ناجائز سمجھتے تھے۔ وہ ڈکٹیٹر شپ[2] مختار مطلق کا ذکر نہایت ہی اطمینان کے ساتھ کرتا ہے "مجلس حفاظت عامہ" کے زمانہ میں فرانس کے (انقلابی حکام) نے اُس کے اصول پر ضرورت سے زیادہ عمل کیا۔ مقتدر قوم کے حقوق نافذ کرنے میں ایک اور بڑی دقت تھی۔ اور سب حکومت کے قطعی نظریات بنانے والوں کی طرح روسو کو بھی یہ ثابت کرنا تھا کہ ایک مخالف شہری کیوں کثرت رائے کا پابند بنایا جائے۔ لیکن یہ بحث لاک سے بھی زیادہ بے بنیاد اور لغو ہے۔ اس معاملہ میں لاک نے عملی سہولت کا حوالہ دے کر کافی صاف بیانی کا اظہار کیا ہے۔

یہ روسو کے سیاسی نظام کا سرسری خاکہ ہے جس کی سیاسی شان یہ ہے کہ یہی بہت بڑی حد تک اعلان حقوق الناس[3] کا ذمہ دار ہے۔ یہ اعلان (جس کا تعلق انقلاب کی سب سے پہلی منزل سے ہے) قانونی استحقاق اور سیاسی ضرورت وقت کا خلط بحث ہے، جس میں عام مقولوں کو نہایت ہی شاندار الفاظ میں بیان کیا گیا ہے اور ان کی اس قدر وسیع تعریفیں کی گئی ہیں کہ ایک گورکھ دھندا بن گیا ہے جس کی نظیر کسی دوسری سیاسی دستاویز میں شاذ و نادر ہی ملے گی۔ تمام آدمیوں کا آزاد اور مساوی حقوق لے کر پیدا ہونا، قوم کا اجتماعی اقتدار اعلیٰ اور "مشیت عامہ" جو قطعی قوانین میں ظاہر ہوتی ہے یہ سب باتیں براہ راست روسو سے لی گئی ہیں۔ تاہم یہ کہنا

---

[1] علمی اصطلاح میں ابتدائی معاہدہ اتفاق (پیکٹم یونیانس) سے ایک اعلیٰ قوت پیدا ہوگی اور اس کے بعد معاہدۂ معاون (پیکٹم سی اکشنس) کی کوئی ضرورت نہیں۔ ۱۲ منہ

[2] ایسے شخص کی حکومت جو قوم کی طرف سے جز و کل کا مختار کر دیا گیا ہو۔ ۱۲ مترجم

[3] Declaration of Rights of Men.

ناانصافی ہے کہ اس اعلان میں کوئی خوبی نہیں ہے۔ ساتویں آٹھویں اور نویں دفعات غیر قابل اعتراض الفاظ میں قانون سازی اور انتظامی اصول قانون کے اصول پر مشتمل ہیں۔ لیکن جس حد تک اس اعلان میں ایک سیاسی نظریہ کی شرکت ہے اس حد تک یہ اقوام اور مدبرین کے لئے ایک مستقل تنبیہ ہے کہ وہ محض لفظی بحثوں پر اعتماد نہ کریں جیمس ثانی کی سلطنت سے دست برداری کے وقت ویسٹ منسٹر کے مباحث میں بادشاہ اور رعایا کے مابین ابتدائی معاہدہ کا بہت کچھ ذکر ہوا لیکن خوش قسمتی سے ہمارے یہاں یہ مسودہ حقوق میں نہیں شامل کیا گیا۔ اس اعلان حقوق الناس یا بالفاظ دیگر ۱۷۸۹ء کے اصول کا یہ اثر ہوا کہ فرانس میں عملاً اور اصولاً بہت بڑی حد تک سیاسیات کی ترقی رک گئی۔

ابھی روسو کی کتاب "معاہدۂ معاشری" تازہ تازہ چھپ کر آئی تھی کہ اسی زمانے میں بلیک اسٹون انگلستان میں لاک کے اصول کو ایک نئی صورت میں ڈھال رہا تھا۔ اگر ہم بنتھم کی پرجوش تنقید کو اپنے ذہن سے نکال ڈالیں اور بلا کسی قسم کے تعصب کے بلیک اسٹون کا مطالعہ کریں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ وہ صرف اپنی سمجھ کا پکا ہی نہیں ہے بلکہ کئی باتوں میں اس نے لاک کے اصول کو بہت کچھ ترقی بھی دی ہے[1]۔ البتہ وہ فطری حالت کو تاریخی واقعہ ماننے سے صاف صاف انکار کرتا ہے اور اس لئے اسے وہ مشکل نہیں پیش آتی جسے لاک نے خود ساختہ اور کمزور عذرات سے بجائے دور کرنے کے اور بڑھا دیا ہے۔

---

[1] آج کل ہم نہایت آسانی سے بلیک اسٹون کے سیاسی نظریہ کی تحقیر کر سکتے ہیں۔ میرے خیال میں دو باتوں کا لحاظ رکھنا ضروری ہے (۱) بلیک اسٹون نے جو کچھ لکھا بطور ایک قانون داں کے لکھا۔ اور جہاں تک قطعی قانون کا تعلق ہے وہاں تک اس کے زمانہ کے اور نیز آج کے انگریزی آئین کے دستور العمل میں ایک لازمی رکاوٹ کا پڑ جانا بہت ممکن تھا اور ایسا ہوا بھی (۲) بلیک اسٹون کی اس تشریح کے وقت تاج اور پارلیمنٹ کے دونوں ایوانوں کے مابین اصل سیاسی قوت کی تقسیم بالکل غیر معین تھی۔ آج کل تو ہم کہتے ہیں کہ قانونی بادشاہی سے ممتاز سیاسی قوت بالآخر دار العوام کی کثرت رائے کے ہاتھ میں ہے۔ بلیک اسٹون نے یہ نہیں کہا اور نہ کہہ سکتا تھا۔ ۱۲

"سوسائٹی کی باضابطہ ابتدا کسی افراد کے معاہدہ سے نہیں ہوئی" بلیک اسٹون[1] نے خاندان کو سوسائٹی کی بنیاد مانا ہے اور معاہدۂ معاشری کی حقیقت صرف اسی قدر رکھی ہے کہ انسان آپس میں اس لئے مل جل کر رہتے ہیں کہ اس کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے۔ تاہم اُس نے معاہدۂ معاشری کی اصطلاح کو ترک نہیں کیا ہے۔ اصول اقتدار اعلیٰ پر بھی وہ لاک سے زیادہ صفائی سے بحث کرتا ہے۔ حکومت کی ہر صورت میں "ایک قوت ہونی چاہئے، اور ہوتی ہے، جو اعلیٰ، غیر قابل مزاحمت، مطلق اور خود مختار ہو۔ یہی قوت اقتدار اعلیٰ کا منبع ہے" اور سر ٹامس اسمتھ کے اصول پر جا کر وہ لاک کی مبہم احتیاطوں کے برخلاف یہ تسلیم کر لیتا ہے کہ انگلستان میں یہ قوت پارلیمنٹ سے متعلق ہے۔ اور اس سے آگے جانا قانون کی رو سے ممکن نہیں۔ "جو کچھ پارلیمنٹ کرتی ہے اُسے دنیا کی کوئی قوت مسترد نہیں کر سکتی"۔ اب بھی قانون اور حکمت عملی کا امتیاز مکمل نہیں ہوا لیکن بلیک اسٹون، ہابس اور لاک دونوں کی بہ نسبت صورت واقعہ سے زیادہ قریب ہے۔

معاہدۂ معاشری کی مختلف صورتوں کو ایک سطح پر لانے کی سہولت کے لئے روسو اور بلیک اسٹون کو تاریخی ترتیب سے علٰحدہ کر لیا گیا ہے۔ لیکن اسی اثناء میں یہ نظریہ خود اپنے ملک میں بھی اعتراضات سے محفوظ نہیں رہا۔ ہیوم[2] کو اس فلسفی مغالطہ کے حل کرنے میں جو قریب قریب جماعت احرار (وھگ) کا جزو ایمان تھا دوہری خوشی حاصل ہوتی تھی۔ چنانچہ اُس نے اس کی کمزوری کو اس عنوان سے دکھایا کہ دراصل اس پر کچھ اور کہنے کی ضرورت ہی نہیں رہی۔ لیکن ہیوم مصلح نہیں تھا بلکہ صرف نقاد تھا۔ اس نے اس ہر دلعزیز اختراع کی جگہ پر کوئی اور چیز نہیں پیش کی چنانچہ یہ معاہدہ بقول لزلی اسٹیون[3] تمام دماغ سوزی کے بعد بھی مدتوں تک سیاسی بول چال میں باقی رہا۔ خود اس کے سیاسی تخیلات

---

[1] Blackstone.

[2] Hume.

[3] Leslie Stephen.

کمزور اور بے حس تھے۔ اور ایک کامل دولت عامہ پر اُس نے جو خیالات ظاہر کئے ہیں وہ سب سے زیادہ خشک اور غیر دلچسپ ہیں۔ روسو کی اختراعات کی دو ایک فرانسیسی نے سب سے پہلے دریافت کی لیکن اُس کے اہل وطن نے اُس زمانہ میں اُس کی قدر نہ کی مونٹسکیو[1] باوجود اپنی خطاؤں اور بے ضابطگیوں کے زمانۂ حال کی تاریخی تحقیق کا موجد ہے اُس کی معلومات اکثر بے تُکی اور نامکمل ہوتی تھیں اُس کے نتائج اکثر بے سمجھے بوجھے ہوتے تھے اور اُس کی رائے اکثر غلط ہوتی تھی۔ تاہم وہ اس مہتم بالشان صداقت پر مضبوطی سے اڑا رہا کہ اصلی سیاسیات کی عمارت ہوا پر نہیں تعمیر ہو سکتی اور نہ کسی خاص ملک اور قوم سے بے تعلق فرضی آدمیوں کو لیکر بچوں کے گھروندے کی طرح اپنی مرضی کے مطابق ترتیب دینے سے یہ بات حاصل ہو سکتی ہے۔ اُس نے ٹھیک ٹھیک تاریخی طرز کے اور تاریخی رفتار کے مطابق سوسائٹیوں کے سیاسی آئینوں کا مطالعہ شروع کیا۔ ہمیں اس بات پر فخر ہے وہ ہماری رائل سوسائٹی کا ایک رکن تھا اور اس سوسائٹی نے سب سے پہلے اس کی شخصیت کو پہچان لیا کہ اس کے ذریعہ سے مسائل طبعیات کی طرح مسائل سیاسیات پر بھی سائنٹفک بحث کیجا سکتی ہے اور انھیں باتوں نے اس محقق کی تصنیفات کو سائنس کا جامہ پہنایا۔

مونٹسکیو کی تجویزیں دو امر تھے اور یہ دونوں بذات خود نہایت شاندار تھے اور اُس زمانہ کے سیاسی مصنفین کی نظر ان پر نہیں پڑی تھی۔ وہ قانون سازی اور ادارات کا ایک ایسا نظریہ متقابلہ بنانا چاہتا تھا جو حکومتوں کی ضروریات پر مبنی ہو اور ایسا ہی ایک نظریہ وہ سیاسیات اور قانون کا بنانا چاہتا تھا جو مختلف ممالک اور مختلف زمانوں کے حقیقی اصول کے وسیع مشاہدہ پر مبنی ہو۔ اس تجویز کی پہلی شاخ پر ایک طرح سے مکیاویلی[2] نے اُس سے پہلے بحث کی تھی لیکن اُس کی کوشش ایک محدود دائرہ میں اور ایک خاص غرض کے لئے محدود

---

[1] Montesquieu.

[2] Machiavelli.

رہی ۔ دوسری شاخ بالکل نئی تھی ۔ ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ خیال عمل کے برابر نہیں ہے ۔ خیال کو عملی جامہ پہنانے کے لئے اُس وقت ذرائع نہیں موجود تھے ۔ اُس کی کتاب "روح قوانین"[1] کو اگر اقتباسات کے ذریعہ سے یا سرسری مطالعہ سے دیکھا جائے تو اس سے بدتر شاید ہی کوئی کتاب ملے ۔ اس میں بہت سے باب تو ایسے ہیں جو سفرناموں اور قصّے کہانیوں سے زیادہ وقعت نہیں رکھتے ۔ غور وخوض کرنے میں بھی مونٹسکیو کسی طرح ہمیشہ کامیاب نہیں رہا ۔ وہ اپنے زمانہ کے بہت سے مغالطوں سے بچا رہا لیکن اٹھارھویں صدی کی اس طاقتور ترغیب کو وہ بھی نہ روک سکا کہ انسانوں کو اُس سے زیادہ عاقل سمجھا جائے جتنے کہ وہ ہیں ۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ جزوئٹ (حلقۂ مسیحی کے) مشنریوں اور دوسرے مصنفوں نے جو مختلف قسم کے وحشیانہ رواج غلط یا صحیح نقل کئے اُن کے متعلق وہ مملکت کی پالیسی کے قیاسی اسباب کا تعین کرتا ہے ۔ یہ تو وہ ٹھیک کہتا ہے کہ جو رواج ہمیں حماقت آمیز اور وحشیانہ معلوم ہوتے ہیں اُن کا وجود بلا کسی وجہ کے نہیں ہے ۔ یہ بھی وہ ٹھیک کہتا ہے کہ کسی سوسائٹی کے ادارات کا انحصار اُس کے مخصوص حالات پر ہے اور ان ادارات کا مطالعہ ان حالات کے ساتھ ساتھ کرنا چاہئے ۔ لیکن حالات کا شمار کرتے وقت وہ خود آدمیوں کو فراموش کر گیا ۔ اُسے یہ نہیں معلوم ہوا کہ کسی ایسی ملکی سوسائٹی کو سمجھنے کے لئے جو ہماری سوسائٹی سے بہت کچھ مختلف ہے ہمیں اُس کی موروثی عادات اور اُس کے افراد کی خصوصیات کا سمجھنا ضروری ہے اور نیز اس کا لحاظ بھی ضروری ہے کہ عام تہذیب وتمدن کے کس درجہ پر وہ پہنچی ہے ۔ مختصر یہ کہ وہ یہ نہ دیکھ سکا کہ آئین کا تعلق قوم اور حالات دونوں کے ساتھ ہے[2] ۔ تاہم اس سے وہ

---

[1] Esprit des Lois.

[2] موسیو سوریل کی رائے ہے کہ "مونٹسکیو کی غلطی یہ نہیں ہے کہ اس نے ان عناصر (آب وہوا، اراضی ملک اور قوم) کے اثر کا صحیح اندازہ نہیں کیا بلکہ اس نے غلطی یہ کی کہ ان سب اثرات کو یکجا کر دیا اور ایک ہی سمجھا اور اس نے بہت کم معلومات پر اپنے استدلالوں کو مبنی کیا ۔

بالکل ناواقف نہیں ہے کیونکہ اُس نے سیاسیات کو علم الاعضا سے مطابق کرنے میں بہت کچھ کام کیا۔ یہ بات اس قدر قابل اعتراض نہیں ہے کہ **مونٹسکیو** نے قومیت کو نظرانداز کر دیا۔ جس قدر یہ بات کہ اُس نے خارجی حالات کے تغیر انگیز اثر کو مبالغہ آمیز اہمیت دی ہے۔ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ اُس کے تاریخی طریقہ نے باوجود نامکمل ہونے کے اُسے بہت سی آج کل کی غلطیوں سے بچا لیا۔ مثلاً اُس نے چینی تلمو کے نظر فریب حالات کی اصل حقیقت پورے طور پر دیکھ لی حالانکہ اٹھارھویں صدی کے مصنفین علوم اخلاقیہ حتیٰ کہ **والٹیر**[۱] تک انھیں اپنا مشترکہ سرمایہ سمجھتے تھے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ **مونٹسکیو** نے واقعات کو مجموعی حیثیت سے مطالعہ کرنے کی تکلیف گوارا کی۔

اسی طرح **مونٹسکیو** نے انگلستان پر بہت کچھ رائے زنی کی ہے (گو **لاک** کی طرح اکثر یہ رائے زنی قیاسیات پر مبنی ہے) لیکن یہ کسی طرح اغلاط سے مبرا نہیں ہے۔ تاہم اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انگریزی پالیسی کی اثر ڈالنے والی قوتوں اور سب سے بڑھکر یہ کہ انگریزی خصوصیات پر اُسے بہت بڑا عبور[۲] تھا۔ اُس کی عام روشن خیالی اور عالی دماغی کے متعلق تو زیادہ کہنے کی ضرورت ہی نہیں۔ ایک مصنف جو اٹھارھویں صدی کے وسط میں غلاموں کی تجارت کے خلاف بین الاقوامی معاہدہ کی تجویز کرتا ہے گو طنزیہ جملہ ہی میں سہی اُسکی تعریف میں اور کچھ کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔ حکومت عامہ پر اس قدیم اعتراض کا کہ عام طور پر لوگ سیاسیات میں ماہر نہیں ہیں وہ ایک بار پھر حیرت انگیز جرأت کے ساتھ جواب دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ توقع نہیں کی جاتی کہ اُنھیں ماہر ہونا چاہئے

---

[۱] Voltaire.

[۲] انگریزوں کی خارجی اور نوآبادیاتی پالیسی کی بعض باتوں میں تو **مونٹسکیو** نے قریب قریب پیشین گوئی کی ہے گو وہ اُنھیں واقعات کو ایک حد تک بیان کرتا جن کا مشاہدہ ہو چکا ہے ("روح قوانین" جلد ۱۹ باب ۲۷) اس باب میں سائینٹفک پیش بینی کا اظہار کیا گیا ہے اس پر **سوریل** نے بالکل ٹھیک توجہ دلائی ہے۔ ۱۲ منہ

اور نہ یہ کوئی ایسی ضروری بات ہے۔ اصل چیز یہ ہے کہ اُنھیں دلچسپی ہونی چاہیئے۔ تجربہ اور بحث مباحثہ خود ہی غلطیوں سے آگاہ کردے گا۔

خود اپنے ملک میں **مونٹسکیو** کی بہت بڑی عزت کیجاتی تھی لیکن عملی اغراض کے لئے اُس کی طرف توجہ نہیں کی گئی۔ انقلاب کے سیاسی ماہرین نے **مونٹسکیو** سے صرف اسی قدر کام لیا کہ اُس کی غلطیوں پر عمل کیا اور ان کا طومار بنادیا۔ **انگلستان** میں اُسے بہت اچھی طرح سمجھا گیا حتیٰ کہ اُسے **بلیک اسٹون** کے روحانی باپ کا خطاب دیا گیا۔ لیکن **بلیک اسٹون** کی کتاب سلسلۂ خطبات[۱] کی صورت میں سنہ ۱۷۵۳ء میں بمقام **آکسفورڈ** مدون کی گئی اور **مونٹسکیو** کی کتاب سب سے پہلے سنہ ۱۷۴۸ء میں شائع ہوئی تھی اور یہ قرین قیاس نہیں کہ اس عرصۂ قلیل میں اس نے **بلیک اسٹون** کے خیالات پر اتنا اثر ڈالا ہو۔ انگلستان میں **برک**[۲] کو **مونٹسکیو** سے بھی بدتر نتیجہ کا سامنا کرنا پڑا۔ اُس نے نہایت ہی رنج آمیز طمانیت سے دیکھا کہ اُس کے عاقلانہ مشورے نظر انداز کئے جارہے ہیں اور ان کے نظر انداز کرنے سے وہی بُرے نتائج پیدا ہورہے ہیں جن کی اُس نے پیشین گوئی کی تھی۔ اور جب آخرکار اُس کی عزت ہونے لگی تو اُس کی وجہ یہ تھی کہ ایک بار اُس کی سیاسی عقل بھی اُن لوگوں کے کورانہ جذبات کے ساتھ ہوگئی جنھوں نے اُس پر غداری کا الزام لگایا تھا۔

میں نے ابھی کہا ہے کہ **مانٹسکیو** کی واجبی ترجمانی مختصر طریقہ پر کرنا مشکل ہے۔ کیونکہ گو وہ با اصول ہونے کا مدعی ہے تاہم اُس کے خیالات اس قدر متلون اور غیر مسلسل ہیں کہ خلاصہ کرکے ان پر رائے زنی نہیں کی جاسکتی۔ اور نہ کسی مضمون کے خلاصہ سے اُس کا منشا معلوم ہوگا کیونکہ نفس مضمون سے بہت زیادہ خوبی اکثر اُس کے انداز بیان اور طریق استدلال میں ہوتی ہے۔ برک کا مضمون اس سے بھی

---

[۱] یہ وینیرین خطبات نہیں ہیں کیونکہ وینیرین پروفیسر کی جگہ سنہ ۱۷۵۸ء میں قائم ہوئی اور اسی سال بلیک اسٹون اس کا پہلا پروفیسر مقرر ہوا۔ ۱۲ منہ

[۲] Edmund Burke

زیادہ دشوار ہے۔ اُس کی تصنیفات ایسے خیالات سے بھری پڑی ہیں جو دوسرے مصنفین کے اصول سے زیادہ سبق آموز ہیں لیکن یہ خیالات مخصوص اور واقعی مسائل کے مباحثہ کے ساتھ اس قدر خوبصورتی سے ملے جلے ہیں کہ کسی ایک خیال کو لے کر نمونہ کے طور پر نہیں پیش کیا جا سکتا۔ ہر خیال پورے طور پر سمجھ بوجھ کر ظاہر کیا گیا ہے لیکن کسی مقام پر بھی اُنھیں اجتماعی استدلال کے طور پر نہیں رکھا گیا ہے۔ برک کی قریب قریب ہر بات عقل کی روشنی سے منور ہے لیکن یہ روشنی مخلوط ہے اور اس کا مرکز علانیہ ظاہر نہیں ہے بلکہ محض قیاس کیا جا سکتا ہے۔ اس کی سب سے بڑی وجہ تو برک کا طرز معاشرت اور اُس کی جدوجہد کا زمانہ ہے لیکن اس کا تعلق اُس کے نفس خیال سے بھی ہے۔ اس کا تو ہمیں یقین ہے کہ برک کسی حالت میں بھی سیاسیات کا کوئی باضابطہ نظریہ نہ بناتا۔ وہ الفاظ کو ضرورت سے زیادہ غیر معتمد سمجھتا تھا اور اُسے سب سے زیادہ خوشی اُس وقت ہوتی تھی جب وہ بہترین فصاحت و بلاغت کے ساتھ ضرورت سے زیادہ استدلال کے خطرات دکھا کر سیاسی استدلال کی اعلیٰ ترین قوت کا اظہار کرتا تھا۔ اُسے یہ کہنے میں باک نہیں تھا کہ وہ تعریفات سے بہت ڈرتا تھا۔ علم مابعد الطبعیات بغیر تعریفات کے قائم نہیں رہ سکتا لیکن عقل کا مقتضا یہ ہے کہ سمجھ بوجھکر تعریف کیجائے۔" اُس نے اعلان کر دیا کہ وہ "اس پر تلا ہوا ہے کہ اپنی واقفیت کو معمول اور قانون سازی کی تحریر شدہ یادداشتوں سے آگے نہ بڑھائے" صرف یہی نہیں کہ برک بطور سیاسی معلم کے باضابطہ طور پر کامل نہیں ہے بلکہ اُس میں ضابطہ کی مناسبت کا بھی پتہ نہیں آئرلینڈ کے سخت قوانین فوجداری کی مذمت کرتے وقت وہ قطعی قوانین کی مفروضہ اہمیت بے انتہا کم کر دیتا ہے۔ تعجب کی بات تو یہ ہے کہ ایک مقام پر برک کے زمانۂ حال کے طریقہ تاریخی کے سب سے بڑے ماہر کے الفاظ قریب قریب بجنسہ استعمال کیئے ہیں۔ برک کہتا ہے کہ "جو قانون کسی قوم کے بہت بڑے حصہ کے برخلاف بنایا گیا ہو اُس کی نوعیت معقول آئین کی نہ ہوگی اور اسی لئے اس کے ساتھ ایسا اقتدار بھی البتہ نہ ہوگا جیسا کسی معقول قانون کے ساتھ ہوتا ہے کیونکہ ہر قسم کی

حکومت میں اصلی قانون ساز قوم ہے۔ اور خواہ قانون کا قریبی و درمیانی ذریعہ ایک شخص ہو یا کئی اشخاص تاہم اُس کا بعید اور آخری ذریعہ قوم کی علانیہ یا نخوائی رضامندی ہے اور اس قسم کی رضامندی اس کے جواز کے لئے لازمی ہے۔" تمام قوم کو بھی "یہ اختیار نہیں ہے کہ ساری جماعت کے خلاف کوئی قانون بنائے"۔ لیکن یہی برک جب اعلان حقوق الناس سے دست و گریباں ہوتا ہے تو قانونی اقتدار کے متعلق اس کا لہجہ بالکل بدل جاتا ہے۔ پاپائی قوانین پر مضامین کے سلسلہ میں ہابس کا تذکرہ ان الفاظ میں کیا گیا ہے کہ اُس نے ایک وحشیانہ اصول کی تعلیم دی۔ "انقلاب فرانس پر چند خیالات" میں قریب قریب ہابس کے الفاظ میں ہابس کے اصول کا اعادہ کیا جاتا ہے۔ "اگر ملکی سوسائٹی کسی معاہدہ سے بنی ہو تو وہی معاہدہ اس کا قانون ہوگا"۔ کوئی شخص ایسا کوئی حق نہیں طلب کرسکتا جو اس کے برخلاف ہو۔ "انصاف حاصل کرنے کے لئے انسان اپنی اُن باتوں کے تعین کا حق چھوڑ دیتا ہے جو اُس کے لئے سب سے زیادہ ضروری ہیں اور آزادی لینے کے لئے وہ اپنی تمام تر آزادی دوسرے کو سپرد کردیتا ہے"۔ حکومت فطری حقوق سے علحدہ ایک دوسری چیز ہے۔ یہ اس لئے بنائی جاتی ہے کہ آدمیوں کی ضروریات پوری کرے اور اُن کے جذبات کو قابو میں رکھے۔ یہ بات "صرف ایک ایسی قوت سے حاصل ہوسکتی ہے جو اپنے سے ممتاز ہو"۔ یہی ہابس کی "مشترکہ قوت اُنھیں مرعوب رکھنے کے لئے" ہے اور ایک جگہ تو برک یہاں تک آمادہ نظر آتا ہے کہ اگر لیویاتھن اُس کے ہاتھ میں ایک ایسی تلوار دیدے جس سے وہ انقلابیوں کا گلا کاٹ سکے تو وہ نہایت ادب کے ساتھ لیویاتھن کی پرستش کرے۔

یہ دونوں متضاد خیال برک ہی کے ہیں اور دونوں میں اُس کا لہجہ اُسی قدر زوردار ہے۔ آئرلینڈ میں پروٹسٹنٹ کے مظالم اور فرانس میں انقلابیوں کی زیادتیوں کے خلاف اُس کا غصہ بالکل ایک ہی بنیاد پر ہے۔ خواہ

ھ Reflections on the French Revolution.

آئرلینڈ کے معاملات ہوں یا انگلستان کے یا فرانس کے اُس کا مقصد صرف یہی رہا ہے کہ اصول کو چھوڑ کر تجربہ کو اختیار کیا جائے۔ سیاسیات کی رہنمائی کے لئے وہ نہ تو محض قطعی ادارات کے الفاظ چاہتا ہے اور نہ عام قضایا کے خالص نتائج بلکہ مساوات اور مفاد کا ایک ایسا ضابطہ چاہتا ہے جو موجودہ حقوق اور حریت پر مبنی ہو اور انھیں برقرار رکھے۔ وہ سیاسیات کو عملی سائنس سمجھتا ہے اور منطقی استدلال کا خاکہ نہیں سمجھتا۔ ایک مرتبہ اُس پر اعتراض کیا گیا کہ وہ خود اپنے اصول میں بہت کچھ کمزوری کا اظہار کرتا ہے اور کہا گیا کہ اُس کی کتاب "انقلاب فرانس پر چند خیالات" خود اُس کی سابقہ پبلک زندگی کے منافی ہے۔ چنانچہ اُس نے "جدید وھگوں کی قدیم وھگوں سے اپیل[1]" لکھی جس میں اُس نے انقلابی نظریۂ معاشرت پر تنقید کر کے اپنی تمام تصنیفات سے زیادہ خود اپنے طرز معاشرت کو روشن کر دیا ہے۔

وہ کہتا ہے کہ ہمیں قوم کے اعلیٰ اختیارات کے پردے میں حکم دیا جاتا ہے کہ ہم غیر معمولی ضرورت کی بنا پر نہیں بلکہ مشترکہ استحقاق کی بنا پر حکومت کی بنیادوں کو بدل دینے کی قوت کو تسلیم کر لیں۔ قوم کیا ہے؟ چند غیر معین اور بے تعلق افراد جو معاہدۂ معاشری کے مفروضہ فریق ہیں قوم نہیں بن سکتے اور نہ وہ کسی معاہدہ کی رو سے یکایک قوم ہو سکتے ہیں۔ ایک "جم غفیر شمار ہو جانے" کے بعد قومیت میں نہیں آجاتا جیسا کہ وہ شمار کے قبل نہیں تھا۔ بیشک قوم کا مشترکہ اتحاد ایک مصنوعی چیز ہے۔ لیکن اس تعمیر میں بہت دن لگتے ہیں اور محض اسی وجہ سے قوم کا بگڑنا بہ نسبت بننے کے زیادہ آسان ہے علاوہ بریں قوم کے اعلیٰ اختیارات کا نفاذ کیونکر ہوگا؟ کثرت رائے پر۔ لیکن کثرت رائے کو کیا حق حاصل ہے کہ وہ بقیہ آدمیوں کو پابند بنائے؟ یہ بھی ایک مصنوعی قوت ہے اور سب سے زیادہ مصنوعی۔ پہلی اختراع تو یہ ہے کہ بہت سے آدمیوں کی ایک مشترکہ شخصیت بنائی گئی اور اس کے بعد دوسری اختراع یہ ہے کہ کثرت رائے کو اس شخصیت

[1] Appeal from the New to the Old Whigs.

کے بجائے کام کرنے کے اختیار دیا جائے" اور یہ اختراع قطعی قوانین کی سب سے زیادہ شر انگیز اختراع ہے" اور ان مصنوعی اور قانونی تخیلات پر بقول برک قانونی اور ملکی اصول کا خلط مبحث کر کے فرانس کے انقلاب پسند مصنفین نے خود قطعی قانون کے اختیار کی بنیاد رکھی ہے۔ آیا کثرت رائے کو فیصلہ کا استحقاق ہے یا نہیں اور اگر ہے تو کن معاملات میں اور کثرت رائے کس قدر ہونی چاہیئے؟ یہ تمام معاملات محض دستور پر منحصر ہیں۔ ان لوگوں کو خود انھیں کے اصول پر سلطنت کے کسی اختیار کو کام میں لانے کا کوئی حق نہیں ہے۔ اگر "دستور اور طولانی قبضہ سے ملکیت کا استحقاق نہیں ہوتا" تو انھیں مملکت فرانس کا ڈاکوؤں اور غاصبوں سے زیادہ استحقاق کیونکر ہو سکتا ہے؟ ملکی سوسائٹی محض مردم شماری سے نہیں بنتی۔ یہ ایک عمرانی جسم اور عمرانی ضابطہ ہے۔ اور گو یہ تکمیل کی حالت میں بھی مصنوعی ہے تاہم یہ "وحشیانہ اور بے تعلق طرز زندگی سے زیادہ" فطری حالت ہے بلکہ اس کی فطری حالت اسی وجہ سے ہے کہ یہ مصنوعی ہے کیونکہ "صنعت انسان کی فطرت ہے"۔ یہ ارسطو کے بنیادی اصول پر برک کی رائے زنی کا خلاصہ ہے۔ انسان متمدن بننے کے لئے پیدا ہوا ہے اور اسی وجہ سے وہ ایک زندہ عمرانی نظام میں پیدا ہوتا ہے اور دوسروں کے اس پر کچھ حقوق ہوتے ہیں اور اس کے دوسروں پر اور یہ سب حقوق اس کے بنائے ہوئے نہیں ہیں اور نہ ہو سکتے ہیں۔ وہ دنیا میں ایک غیر متعلق فرد کی طرح نہیں آتا کہ کسی معاہدہ کی بنا پر قوم کی غیر قابل تقسیم اقتدار اعلیٰ کے ہزار ویں یا لاکھویں حصہ کا شاندار استحقاق حاصل کرے۔

سیاسی لفاظیوں کی اس سے زیادہ درگت اور جھاڑ کبھی نہیں ہوئی۔ برک کے طاقتور ہاتھوں میں معاہدۂ معاشری کی وہی حالت ہو گئی ہے جو کسی دوسرے مقام پر اس نے ان الفاظ میں دکھائی ہے کہ وہ "حقوق انسانی کے متعلق دھندلے حروف کے بوسیدہ اور ردی کی ٹوکری میں پھینکنے کے قابل کاغذ کے پرزے ہیں"۔ یہ عجیب بات ہے کہ اس قسم کا نقاد خود بھی لفاظیوں میں پڑ جائے۔ لیکن اس نے حفاظت کا بہت کم خیال کیا اور اس لئے اکثر ٹھوکریں کھائیں۔ علم سیاست کے متعلق بھی جو اس کے نزدیک سب سے زیادہ عملی

اور سب سے زیادہ تجربہ پر مبنی تھا اُس نے بزعم خود ایسے مسائل لئے جو اُس کے نزدیک سب سے زیادہ ضعیف تھے اور ان پر بغیر نفس امر کو واضح کئے یا دوسرے پہلو کا لحاظ کئے ہوئے اپنی رائے ظاہر کی چنانچہ اُس کے بعض بیانات اور اعتراضات تو ایسے ہیں کہ اگر اُس سے کم حیثیت کے کسی مصنف کے قلم سے نکلتے تو ہم سمجھ کا قصور سمجھتے۔ اُس کا یہ عقیدہ تو مناسب تھا کہ حال و ماضی کے تسلسل کی اور نیز غیر قابل انتقال تعلقات کی وقعت کرنی چاہیئے۔ اور اسی بنیاد پر وہ سوسائٹی کی اصلی قوتوں کی تحلیل کو گناہ سمجھتا ہے۔ اس کے نزدیک اگر ۱۷۸۹ء کے فرانسیسی اصول کے قابل برداشت ہونے کا خیال بھی کیا جائے تو برطانوی آئین کی سلامتی کی کوئی بکار آمد صورت نہیں ہے۔ انقلاب کے ہمدردوں کی سلامتی (جو اپنے آپ کو امن پسند کہتے تھے) درحقیقت یہی ہے کہ اُن کے نظام جمہوری اور برطانیہ کی محدود شاہی کے مابین ایسا اختلاف نہیں ہے جس کے لئے خانہ جنگی کی جائے۔" اور یہ برک کے نزدیک "حوصلہ کرنے والوں کی مخالفانہ کوششوں سے حفاظت کا سب سے زیادہ کمزور اصول ہے" گویا کسی قسم کی بھی سوسائٹی کے پاس اس کے علاوہ کوئی اور اصول بھی تھا یا اس سے زیادہ طاقتور کوئی اصول قرین قیاس ہے۔ ہابس کو لیوایاتھن کی نشست کے لئے اس سے زیادہ مضبوط زمین نہ ملی۔ آدمیوں کا ایک بہت بڑا حصہ اپنے مقررہ آئین کا اتباع اس لئے نہیں کرتا کہ وہ اُس کا معترف ہے یا کسی خاص وجہ سے اسے پسند کرتا ہے بلکہ محض اس لئے کہ وہ ایک نامعلوم حالت سے خائف ہے۔ وہ کسی قابل برداشت یقینی حالت پر یقین اور عادات کی بنا پر قائم رہتا ہے اور جب وہ اس نظام سے جس کی عادت پڑی ہوئی ہے اختلاف کرتا ہے تو محض اس جوش میں کہ اُس کی موجودہ حالت صرف نامکمل ہی نہیں بلکہ ناقابل برداشت ہے۔ جب یہ حالت پہنچ جاتی ہے تو کسی قدیم نظام کی دستوری عظمت اسے روک نہیں سکتی خواہ برک کی آواز ہی اس کی حمایت پر کیوں نہو۔ ۱۸۳۲ء میں انگریزی قوم کے ایک بڑے حصے کا خیال تھا کہ غیر اصلاح شدہ اور اصلاح شدہ پارلیمنٹ میں جو اختلاف ہے وہ اس قابل ہے کہ

خانہ جنگی کیجائے اور اُس وقت محض اس کی رائے کا علم اور اس بات کا علم کہ وہ اس رائے پر کسی حالت میں بھی عمل کرنے پر آمادہ ہیں سلطنت کو بچانے والا ثابت ہوا برک نے انقلاب فرانس کے معاملہ میں اس امر پر غور نہیں کیا اور اسی وجہ سے اُس کی رائے سخت اور یکطرفہ تھی۔ اُس کے خیالات غلط یا اوچھے تو ہو نہیں سکتے۔ اور فصاحت و بلاغت کی رنگ آمیزیوں سے قطع نظر کرکے (یا اکثر اوقات بجنسہٖ) اگر دیکھا جائے تو اُس کے اعتراضات زیادہ صحیح تھے اور تسلسل واقعات پر اُس کی پیشین گوئی حیرت انگیز طریقہ پر پوری ہوئی۔ ۱۸۹۷ء میں اور اُس کے بعد بھی پیرس اور لندن میں بہت سے عقلا یہ خواب دیکھ رہے تھے کہ فرانس کی قدیم شاہی حکومت ہنسی خوشی سے تبدیل ہوکر برطانوی آئین کے کسی جدید قالب میں ڈھل جائے گی۔ برک نے پہلے ہی اُنھیں آگاہ کر دیا کہ ایسا کسی طرح نہیں ہوسکتا اور اُس کا کہنا بالکل ٹھیک ہوا۔

برک کے بعد انگلستان میں کسی شخص کے لئے یہ نہیں ممکن تھا کہ معاہدۂ معاشری کو روسو کی صورت میں یا لاک کی صورت میں کسی کار آمد مقصد کے لئے پھر سے زندہ کرے۔ برک نے علم سیاست اور نیز عملی سیاسیات کے صحیح طرز استدلال میں ایک اور اضافہ بھی کیا جس کا اظہار ضروری ہے اور وہ مصلحت وقت اور قانون کا امتیاز ہے۔ اُس کی تصنیفات میں اس کا باضابطہ اور مکمل بیان بدقت ملے گا لیکن جنگ امریکہ پر اُس کی عظیم الشان تقریروں اور خطوں کا اصل مقصد یہی ہے۔ انگریز پکار پکار کر کہہ رہے تھے کہ برطانوی پارلیمنٹ کو نوآبادیات پر ٹیکس لگانے کا حق ہے۔ برک نے کہا کہ حق اپنے مفہوم کے اعتبار سے خواہ کچھ بھی ہو لیکن اس وقت وہ انصاف، سہولت اور فطرت انسانی کے خلاف جنگ کر رہے ہیں اور محض ایک غیر محسوس حق کی بنا پر تاج برطانیہ کی قلمرو میں رخنہ اندازی کر رہے ہیں۔ بدقسمتی سے جو کچھ واقع ہوا اُس سے اُس کی دانشمندی کا حیرت انگیز ثبوت مل گیا۔

تاہم اپنے زمانہ کے لئے برک اتنا بڑا شخص تھا کہ اُس کی عظمت کا اندازہ نہ ہوسکا۔ اُس نے سیاسیات میں تاریخ کو اپنی اصلی جگہ پر بحال کر دیا لیکن خالص

فلسفہ کے بعض ممتاز ترین غور و خوض کرنے والوں کی طرح اُس نے اپنا کوئی مقلد نہیں چھوڑا۔ اُنیسویں صدی میں فلسفۂ سیاست کی ترقی کا بانی وہ نہیں سمجھا جاتا بلکہ انگلستان میں یہ ترقی کی ہوا ایک بالکل دوسرے رخ سے آئی اور برّاعظم میں از خود پیدا ہوئی، گو اس کا اصل منشاء اور بعض اوقات شکل و صورت بھی بہ نسبت کسی دوسرے انگریز کے برک سے بہت زیادہ مشابہ ہے۔

باب چہارم

اقتدار اعلیٰ اور قانون سازی کی جدید نظریات

انیسویں صدی کے اوائل میں پہنچکر سیاسی غور و خوض کی ترقی اس قدر وسیع اور شاخ در شاخ ہوگئی کہ اس چھوٹی سی کتاب میں اس پر سلسلہ وار بحث نہیں کی جاسکتی۔ چنانچہ اس کی مختلف شاخوں میں سے انتخاب ضروری ہوا۔ ذیل کے نقشوں میں ان شاخوں کی عام خصوصیات دکھانے کی کوشش کی گئی ہے۔ ایک عنوان کے ذیل میں نظریۂ سیاست کی سب سے پرانی شاخ مملکت کا عام نظریہ اور اُس کی ممکن الوقوع قسمیں ہیں۔ زمانۂ حال کے مصنفین نے اس میں بہت سی مزید تعریفات بڑھادی ہیں، اور خاص کر انگلستان میں دیگر اصولی مسائل کی طرح نظریۂ اقتدار اعلیٰ بھی پیچیدہ واقعات کی توجیہ کے لئے ناکافی ثابت ہوا۔ ایک دوسرے عنوان کے ذیل میں مخصوص آئینوں اور مخصوص اغراض کے لئے مملکت کے طرز عمل کا مطالعہ ہے جسے مجموعی طور پر نظریۂ حکومت کہہ سکتے ہیں۔ یہیں پر اس مسئلہ کے عمل کا بہترین موقع ہے کہ مملکت کو کن باتوں میں مداخلت کرنی چاہئے اور کن باتوں کو یوں ہی چھوڑ دینا چاہئے

یہ مسئلہ مختلف اصطلاحات اور الفاظ مثلاً آزادی کار (لیسی فیر)[۱] اور مملکت کی حدود اور شخصی آزادی وغیرہ کے ساتھ مربوط ہے ۔ اس کے بعد ایک اور شاخ مملکت کی قانونی حیثیت سے متعلق ہے یا بالفاظ دیگر قطعی قانون کے اصول اور نظریہ اور زیادہ ذہنی ہے ۔ اسے عام الفاظ میں نظریۂ قانون سازی کہہ سکتے ہیں اور فلسفہ قانون کو جیسا کہ قانون دانوں کا خیال ہے عقلی ترتیب میں اس کی ایک شاخ مان سکتے ہیں گو یہ شاخ اصل سے بہت بڑی ہے اور تاریخی ترتیب میں بہت زیادہ قدیم ہے ۔ آخر میں خارجی کاموں کے لئے مملکت کی ایک شخصیت بنا لی گئی ہے اور خیال کیا جاتا ہے کہ دوسری مملکتوں پر اس کے اور اس پر دوسری مملکتوں کے حقوق اور فرائض ہیں اور ان حقوق و فرائض کا باضابطہ اصول قانون اقوام میں اور اُن ذہنی نظریات میں ہے جو اس کی تائید اور توجیہ کرتی ہیں ۔ آخری شاخ کے علاوہ یہ تقسیم زیادہ تر مختلف مضامین کی تقسیم نہیں ہے بلکہ اُن تعلقات اور اقسام کا امتیاز ہے جن کے ذیل میں ایک ہی طرح کے مضامین پیش کئے گئے ہیں ۔ اس میں قطعی تحلیل ہی کی کوشش کی گئی ہے کیونکہ مسئلۂ زیر بحث میں اس کی گنجائش نہیں ہے ۔ تاہم اس سے جدید فلسفۂ سیاست کی ترتیب اور توسیع معلوم ہو سکتی ہے ۔

نظری سیاسیات

(الف) نظریۂ مملکت

دولت عامہ کی ابتدا

(۱) تاریخی

(۲) عقلی

دستور

عملی سیاسیات

(الف) مملکت

حکومت کی موجودہ صورتیں

بلدیتیں اور وفاقیتیں

خود مختاری

محمیات اور بیرون ملکی حدود اختیار

[۱] Laissez faire

اقسام حکومت کی ترتیب

سیاسی اقتدار اعلیٰ

(ب) نظریۂ حکومت

دساتیر کی صورتیں

نیابتی اور وزارتی حکومت

انتظامی محکمے

حفاظت اور امن و امان

آمدنی اور محاصل

اقوام کی دولت

قطعی قانون کی حدود اور دائرۂ عمل

(ج) نظریۂ قانون سازی

قانون سازی کے مقاصد

قطعی قانون کی عام خصوصیت اور تقسیم

(فلسفۂ قانون یا عام اصول قانون)

قوانین کا اصول اور جواز

تشریح اور نفاذ

زبان اور طرز ادا (قانون سازی کی ہندسیات)

(د) نظریۂ مملکت بحیثیت ایک مصنوعی شخصیت کے

دوسری مملکتوں اور جماعتوں سے تعلقات

قانون بین الاقوامی

(ب) حکومت

دستوری قانون اور رواج

نظام پارلیمنٹ

مجلس کابینہ اور وزارت کی ذمہ داری

انتظامی آئین

بری اور بحری فوجیں، پولیس، سکہ، موازنہ، تجارت،

مداخلت مملکت یا عدم مداخلت

(ج) قوانین اور قانون سازی

ضابطۂ قانون سازی (نظریہ کو قانون کا جامہ پہنانا، یادداشت، اظہار منشا وغیرہ)

پارلیمنٹ کے مسودے

مخصوص مملکتوں کا اصول قانون

عدالتیں اور اُن کی ساخت

عدالتی نظائر اور اختیار

(د) مملکت کا تشخص

سفارت، صلح اور جنگ

کانفرنسیں صلحنامے اور معاہدے

بین الاقوامی معاملات، عدالت، تجارت اور وسائل آمدورفت کی ترقی کے لئے۔

یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ غائر تحقیقات کے لئے ایسے مضامین انتخاب کئے جائیں جو بذات خود اہم ہونے کی وجہ سے دیگر مسائل سے زیادہ انگریزی مصنفین کے زیر بحث رہے ہوں اور قانون سازی اور پالیسی کے عملی مسائل سے تعلق رکھتے ہوں۔ قانون بین الاقوامی کی یہی حیثیت تھی لیکن یہ بہت زیادہ اصولی اور اصل مبحث سے دور ہے اس لئے ہم اسے نظر انداز کئے دیتے ہیں۔ اس کے بعد سیاسی اقتدار اعلیٰ اور مملکت کی مداخلت کے حدود ایسے مباحث ہیں جو مذکورۂ بالا عنوان کے ذیل میں آتے ہیں۔ ان مضامین پر انگریزی کتابیں اگر بہت زیادہ نہیں تو کافی ضرور ہیں اور جہاں تک ذہنی احتمالات کا ذرا بھی تعلق ہے ان میں سے ایک نہ ایک پر زمانۂ حال کے سیاسی انگریز مصنفین نے بہت کچھ بحث کی ہے اس لئے یہ مناسب ہوگا ان مباحث پر انگریزی مصنفین نے جو کچھ لکھا ہے اُس کا خاص طور پر تذکرہ کیا جائے اور دیگر معاملات میں نظریۂ سیاست کے مختلف طبقات خیال کی محض عام خصوصیات دکھا دی جائیں۔ اس کی پوری تشریح میں مملکت کے اُن نظریات پر خاص توجہ کرنی مناسب ہوگی جنھیں فلسفیوں نے اس طرح سے پیش کیا ہے جو کائنات کے قدرتی تعلق سے متعلق اُن کے عام مطمح نظر کے مناسب ہے اور یہ دکھانا ہوگا کہ اس قسم کی نظریات خصوصاً ہیگل کی نظریات نے حال کے اُن سیاسی مصنفین پر کیا اثر کیا ہے جنھیں فلسفی ہونے کا دعویٰ نہیں ہے۔ لیکن یہاں پر اس کی کوشش نہیں کیجا سکتی۔

اس سلسلہ کے ممتاز ترین مصنف کی شناخت میں کسی قسم کے شبہہ کی

سلہ اس قسم کی مکمل کتاب صرف ایک ہی معلوم ہوئی ہے اور وہ مسٹر برنارڈ بوسانکٹ کی کتاب "فلسفی نظریۂ مملکت" ہے Mr. Bernard Bosanquet's Philosophical Theory of the State) جو حال ہی میں ۱۸۹۹ء میں شائع ہوئی ہے۔ "سیاسی پابندی پر ٹی۔ ھ۔ گرین کے پس ماندہ خطبات" T. H. Creen's Posthumous lectures on Political Obligation قابل ملاحظہ ہیں ۱۲

گنجائش نہیں۔ یہ مصنف بنتھم[1] ہے جس نے ایک صدی کے وقفہ کے بعد نظریۂ شاہی کو اُس حالت سے اُٹھایا جس پر ہابس نے چھوڑا تھا اور یہ ثابت کیا کہ اس کی معقول تشریح ہو سکتی ہے اور مفید عملی نتائج اخذ کئے جا سکتے ہیں۔ اس کی کتاب فریگمنٹ آن گورنمنٹ[2] (حکومت پر مختصر خیالات) جس میں باوجود اختصار کے اُس کے تمام ممتاز خیالات موجود ہیں سنہ ۱۷۷۶ء میں شائع ہوئی۔ صرف یہی نہیں کہ یہ خیالات اس میں موجود ہیں بلکہ بعد کو خود بنتھم نے انھیں خیالات کو جس طریقہ سے ظاہر کیا اُس سے بہت بہتر طریقہ پر اس میں ظاہر کئے گئے ہیں۔ زمانۂ پیری میں بنتھم سے زیادہ کسی مصنف نے اپنے خیالات کو پبلک کی نگاہوں میں ظاہرا حقیر اور مضحکہ خیز بنانے کی کوشش نہیں کی۔ خوش قسمتی سے اس کے اصلی خیالات عام طور پر مشہور ہو گئے اور بعد کی جمع کی ہوئی کتابوں کو کوئی ہاتھ بھی نہیں لگاتا بجز اُس طالب علم کے جو بڑے لوگوں کی حماقتیں دیکھنے کا شائق ہو اور ٹھنڈے دل سے یہ مطالعہ کر سکتا ہو کہ ایک فلسفی خود اپنی اختراعات سے انگریزی زبان کو کس قدر چوپٹ کر سکتا ہے۔ بلیک اسٹون کی شرحیں اُس زمانہ میں شہرت کے اعلیٰ ترین مرتبہ پر پہنچی ہوئی تھیں اور فریگمنٹ میں ان کے ابتدائی حصہ پر نہایت بیرحمی سے تنقید کی گئی ہے۔ بلیک اسٹون کے علمی مضامین میں جو اطمینان اور حسن ظن سرایت کئے ہوئے ہے اُس پر بنتھم کو سخت غصہ آتا ہے۔ اُس نے بلیک اسٹون پر دشمن اصلاح کا الزام لگایا اور کہا کہ اس کی لفاظیاں اس قدر بدنما ہیں کہ قریب قریب جرم کی حد تک پہنچی ہوئی ہیں اور اپنے "نامبارک جذبات محبت سے" یہ برائیوں کی سرکاری طور پر حمایت کرتا ہے۔ ہمارا یہ کام نہیں ہے کہ بلیک اسٹون اور اُس کے نقادوں کے مابین جو قضیہ ہے اُس کا فیصلہ کریں۔ تاہم یہ یاد رکھنا چاہئے کہ بنتھم کی لعنت ملامت گو تفصیلات میں زیادہ تر ناجائز اور لفاظانہ ہے تاہم جو لوگ سنہ ۱۷۷۶ء کے انگریزی قانون کو معقول

[1] Bentham.

[2] Fragment on Government.

اور مکمل سمجھتے تھے اور بلیک اسٹون کو اپنا بہترین ترجمان خیال کرتے تھے اُن پر اُس کا اعتراض بالکل بجا ہے۔ اور بحیثیت محقق کے وہ بلیک اسٹون کی خوبیوں کو پورے طور پر محسوس کرتا ہے اور صاف صاف کہتا ہے کہ "تمام آئینی مصنفین میں سب سے پہلے اُسی نے اصول قانون کو ادیب اور شریف کی زبان سکھائی"۔ لیکن اب ہم خود بنتھم کی تعلیم پر نظر ڈالتے ہیں۔

بنتھم نے سیاسی سوسائٹی کی جو تعریف کی ہے اُسی پر زمانۂ حال کے نظریۂ مملکت کی بنیاد ہے "جب کچھ آدمی (جنھیں ہم رعایا کہہ سکتے ہیں) ایسے فرض ادا کریں جو عادتاً ایک خاص اور معین شخص یا جماعت کی (جسے ہم حاکم یا حکام کہہ سکتے ہیں) اطاعت کرتے ہوں تو یہ لوگ بحیثیت مجموعی (حاکم اور رعایا) سیاسی سوسائٹی کی حالت میں کہے جائیں گے[۱]"۔ بعد کو سرہنری مین[۲] نے جو تنقید کی اُس کی روشنی میں یہ امر قابل لحاظ ہے کہ بنتھم اس کا صاف صاف اعتراف کرتا ہے کہ یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ آیا کسی خاص سوسائٹی میں ایک خاص اور معین حاکم کی عادتاً اطاعت کیجاتی ہے؟ اور آیا یہ سوسائٹی فطری خیال کیجائے گی یا سیاسی؟ فطری سوسائٹی کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ اس میں خلقی اطاعت کا وجود نہ ہو۔ وہ اچھی طرح جانتا ہے کہ انسانی سوسائٹی میں واقعی کوئی ایسی بات نہیں ہے جو اس تعریف پر پوری پوری منطبق ہوتی ہو۔ "دراصل اس عادت کے بالکل نہ موجود ہونے کی بمشکل کوئی مثال ملے گی اور پورے طور پر موجود ہونے کی تو کوئی بھی مثال نہیں ہے"۔ عملی طور پر سیاسی سوسائٹی کی یہ علامت ہے کہ "عہدوں کے

---

[۱] ہم بنتھم کے خط کشیدہ اور واضح الفاظ کو نظر انداز کئے دیتے ہیں۔ یہ نہیں معلوم کہ "فرض کئے جائیں" سے اس کا مطلب "واقعتاً سمجھے جائیں" ہے یا یہ کہ قانون کی رو سے مجبور کئے جائیں۔ اقتدار اعلیٰ بحیثیت ایک باضابطہ حاکم کے جو ایسے ضوابط کا نفاذ کرے جنھیں اس کے سوا کوئی حاکم منسوخ نہ کرسکے یعنے وہ قانون سازی کی اعلیٰ قوت ہو، قانون سے تعلق رکھتی ہے اور خلقی اطاعت امر واقعہ ہے۔

[۲] Sir H. Maine

نام مقرر کر دئے جائیں" اور کچھ ایسے لوگ موجود ہوں جو حکومت کرنے اور احکام نافذ کرنے کے لئے مخصوص کر دئے گئے ہوں۔

قوانین اعلیٰ حاکم یا آج کل کی اختیار کی ہوی اصطلاح میں مقتدر اعلیٰ کے احکام ہیں۔ اور اعلیٰ حاکم کے اختیارات کا دائرہ غیر محدود ہے۔ عملی صورت میں دراصل اس کی حد مزاحمت کے امکان تک ہے۔ اور بعض حالتیں ایسی ہوتی ہیں جن میں مزاحمت اخلاقی حیثیت سے جائز اور مناسب ہے۔ لیکن ان حالتوں کا عام یا خاص طور پر تعین نہیں ہو سکتا۔ سائنٹفک تحلیل کے لئے مقتدر اعلیٰ کی قوت کو غیر محدود مان لینا چاہئے۔ آزاد اور مطلق العنان حکومتوں کا امتیاز اقتدارات اعلیٰ کی ترتیب میں ہوتا ہے نہ کہ اس کی قوت میں۔ اور ان اختیارات کو کام میں لانے والے مخصوص لوگوں کی ذمہ داری کی ضمانت اور طرز استعمال پر آزاد تنقید میں نہ کہ دائرۂ عمل پر برائے نام قیود عائد کرنے میں۔ یہ کہنا کہ ایک اعلیٰ قانون ساز فلاں فلاں کام نہیں کر سکتا یا یہ کہ اس جماعت کا کوئی کام خلاف قانون ہے محض الفاظ کا غلط استعمال کرنا ہے۔ "کیوں نہیں؟ کونسی بات مانع ہے؟" جو لوگ بادشاہی قوت پر بحث کرنیکے مدعی ہیں وہ حقیقتہً ایک مبہم اور خلط ملط طریقہ پر یہ بحث کر رہے ہیں کہ آیا اس قوت کے افعال مفید ہیں یا مضر۔ اور بالآخر یہ بحث کہ آیا یہ افعال اس قدر مضر ہیں کہ ان کی مزاحمت ان کی پیروی سے بہتر معلوم ہوتی ہے۔

تاہم ہمکو اعتراف ہے کہ حقیقت میں اس کی کوئی وجہ نہیں کہ مقتدر اعلیٰ کے اختیارات "کھلے ہوئے معاہدوں کی رو سے محدود" کیوں نہ کر دئے جائیں۔ گو وہ اس حالت کو شاذ خیال کرتا ہے اور بظاہر صرف ملکی حکومتوں کے تعلقات یا فرماں بردار اور خود مختار نیم شاہی سلطنت کے تعلقات پر اس کی نظر ہوتی ہے۔ اگر اس حد کا تعین کر دیا جائے تو اس کے سمجھنے میں کوئی دقت نہ ہوگی۔ اور کسی خاص صورت میں اس پر عملدرآمد ضرورت و وقت سے تعلق رکھتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آج کل جیسے مسٹر برائس[1] اور پروفیسر ڈائسی[2]

---

[1] Mr. Bryce.

[2] Professor Dicey

سخت آئین کہتے ہیں اُس کا تخیل کچھ نہ کچھ بنتھم کے دماغ میں موجود تھا۔ اور اسکے علاوہ اُس نے آئینی ترمیم کے باضابطہ دستور العمل کے امکان کی بھی تجویز کی ہے۔ اور یہ واقعہ امریکہ کے دستور مقرر ہو جانے کے گیارہ برس پہلے کا ہے۔ وہ ہابس کے اس اصول سے علانیہ اختلاف کرتا ہے کہ بادشاہی غیر محدود اور ناقابل تقسیم[1] ہے۔ بنتھم نے اس تحقیقات میں اپنا وقت نہیں صرف کیا کہ ملکی حکومت میں یہ اعلیٰ اقتدار کہاں پایا جاتا ہے اور آیا ہمیں چار ناچار اس کے وجود کو ماننا ہی چاہیئے۔

اس کے بعد وہ اطاعت کے قانونی فرض (کیونکہ خود اعلیٰ قوت بلا اشتراک فرض کی گئی ہے) اور عدم مزاحمت کے سیاسی اصول میں امتیاز دکھاتا ہے۔ بادشاہ یا جماعت بلا کسی باضابطہ روک ٹوک کے حکومت کرتی ہے لیکن اگر رعایا میں سے ایک معقول تعداد یہ سمجھ لے کہ اطاعت کے نقصانات مزاحمت سے زیادہ ہیں تو اُسے ہمیشہ اپنی برطرفی کا خطرہ ہو جاتا ہے۔ اس میں بنتھم اور ہابس میں اختلاف ہے۔ اگر ہابس سے یہ کہا جائے کہ بنتھم کے الفاظ میں اپنی رائے ظاہر کرے تو وہ یقیناً یہی کہے گا کہ مزاحمت کے نقصانات ہمیشہ زیادہ ہوتے ہیں۔ لیکن بنتھم نہ تو اسے اس قدر صریحی تسلیم کریگا اور نہ حالت جنگ کے مصائب کا ہابس نے جو پرزور الفاظ میں تذکرہ کیا ہے اُسے بمنزلہ ثبوت کے مانیگا۔ مختصر یہ کہ قانوناً اعلیٰ حاکم ہونا اور بات ہے اور اپنی مرضی کے مطابق حکومت کرنا دوسری بات ہے۔ سیاسی فرض اور چیز ہے اور اخلاقی فرض دوسری چیز ہے۔ سیاسی مفہوم میں (جسے آج کل ہم قانونی کہنا زیادہ مناسب سمجھیں گے) اعلیٰ حاکموں کے ذمہ کوئی فرائض نہیں ہو سکتے بنتھم بلیک اسٹون کے اس قول پر خاص کر سختی سے اعتراض کرتا ہے کہ

---

[1] (۱) یہ کہنا۔ کہ اس جماعت کی قوت کو جو دیگر حالتوں میں اعلیٰ ہے دستور کی رو سے بھی محدود نہیں کر سکتے میرے خیال میں زیادتی ہے۔ اس کا تو یہ مطلب ہوگا کہ جرمن قلمرو یا ہالینڈ کے صوبہ جات یا سوئٹزرلینڈ کی ریاستوں میں حکومت کا شائبہ ہی نہیں اور نہ زمانۂ قدیم کی اکائیائی لیگ میں تھا" (باب ۴ فقرہ ۲۴) اٹھارھویں صدی میں یورپ کے ملکی نظام کا تخیل بمقابلہ بعد کے نظام کے بہت بے ضابطہ تھا

بادشاہ کا فرض قوانین بنانا ہے۔
تاہم ایک دوسرے مفہوم میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ قانون بنانے کا فرض مقتدر اعلیٰ کے متعلق کرنا علم سیاسیات میں بنتھم کی بہت بڑی ایجاد ہے۔ کیونکہ بنتھم شاہی کے باضابطہ نظریہ کے علاوہ وجود حکومت کے اغراض کے ایک فیصل اور معتبر نظریہ کا بھی موجد ہے۔ حکومت کا وجود محکوم کے مشترکہ فائدہ کے لئے ہے۔ یا بنتھم کے پسندیدہ الفاظ میں زیادہ سے زیادہ آدمیوں کی زیادہ سے زیادہ فلاح کی ترقی دینے کے لئے۔ اُس کے افعال کے جانچنے کا صرف ایک ہی معیار ہے اور وہ مفاد عامہ ہے۔ یہاں پر بنتھم کو ذاتی اخلاق اور عام ضرورت دونوں کا قاعدہ مل گیا اور اُس کے نظریۂ شاہی سے ان دونوں کو ملاکر عملی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مملکت کے لئے اچھا کام کرنے میں پیچھے رہنے کے لئے کوئی حیلہ نہیں رہا۔ انسانی افعال کا منتہا زیادہ سے زیادہ مسرت ہے۔ اور غلط کاریاں اور شکایتیں دنیا میں موجود ہیں۔ اس لئے مملکت کے اقتدار کو جو انسانی فعل کی سب سے زیادہ طاقتور صورت ہے انھیں زائل کرنے کے کام میں مشغول ہو جانا چاہیئے، حکومت اور عدالت کا دستور العمل سہل الحصول ہو جانا چاہیئے، غیر معقول اور بے اصول قواعد کو زائل کر دینا چاہیئے، غلط کاری اور بدعملی کی تحریکوں کو دور کر دینا چاہیئے، اور سیاسی فرائض کو صاف اور آسانی سے سمجھ میں آنے والے کر دینا چاہیئے، اس قسم کا کوئی وہم نہ باقی رہنا چاہیئے، کہ پُرانے قاعدے محض اپنی قدامت کی وجہ سے غیر قابل تنسیخ ہیں، اور نہ فائدۂ عامہ کے راستے میں کوئی استبدادی استحقاق حائل رہنا چاہیئے۔ سب سے بڑھکر یہ کہ کسی شخص کو یہ بہانہ نہ ہونا چاہیئے۔ کہ اُسے ایسی باتیں کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ مملکت کو اقتدار اعلیٰ محض بلاوجہ حاصل نہیں ہے بلکہ بقول ہابس لوگوں کو خوف میں رکھنے کے لئے ہے اس لئے مقتدر اعلیٰ کا خوف اور اطاعت کرنی چاہیئے۔ بنتھم کہتا ہے کہ یہ صحیح ہے کہ اطاعت اچھی چیز ہے لیکن جہاں ہم ”سچے دل سے اطاعت“ کریں گے وہاں ہم ”آزادی سے اعتراض“ بھی کریں گے۔ اگر اقتدار اعلیٰ ہر معقول طریقہ پر مشترکہ فلاح

کی طرف بڑھنے کے لئے نہیں ہے تو پھر اُس کے وجود کی اور کونسی غرض ہے
زیادہ سے زیادہ مسرت کا مسئلہ گویا ایک لگام ہے جو لیوایا تھن کے مُنہ میں
دے کرا سے با رونا چار مفاد عامہ کی گاڑی میں جوت دیا گیا ہے۔ بیشک
اگر لیوایا تھن نے اس گاڑی کو اُٹھا لیا تو یہ کوئی بات نہیں کہ اُس کے
ایک سر ہے یا کئی ہیں۔ بینتھم کے نظریۂ مملکت اور نظریۂ قانون سازی میں
اتنا بڑا تعلق ہے کہ وہ امریکہ اور جمہوریۂ فرانس اور شاہنشاہ روس کے لئے
ایک ہی طرح کے معمولی قانون بنانے پر آمادہ تھا۔ اگر یہ دونوں نظریات
ایک ساتھ لی جائیں تو زمانۂ حال کی قانون سازی کا نصب العین ہونگی جس
میں مملکت محض جدید نقائص کا علاج ہی فراہم کرنے میں نہیں مصروف ہے
بلکہ خود اپنے آئینوں میں مسلسل اصلاح اور ترقی کرتی رہتی ہے۔ اٹھارھویں صدی
تک قانون سازی پالیسی کا ایک غیر معمولی آلہ تصور کیا جاتا تھا۔ اور کم از کم
انگلستان میں تو اسے رشک کی نظروں سے دیکھتے تھے۔ رواج کی پُر اسرار
قوت جو مشرقی دنیا پر اس وقت بھی حکومت کر رہی ہے اُس وقت تک یورپ
کی آب و ہوا میں موجود تھی۔ گذشتہ چند نسلوں سے قانون سازی کے اصول اور
لہجہ میں جو فرق پیدا ہوا وہ قریب قریب بالکل بینتھم کی وجہ سے ہے۔

ہمیں یہاں پر بینتھم کی تعلیم کی اخلاقی حیثیت سے غرض نہیں ہے۔ یہ کہنا
کافی ہے کہ خود اُس کے متبعین کو اس میں بہت کچھ ترمیم کرنی پڑی۔ لیکن سیاسی
میدان میں اس نے جو اثر پیدا کیا اُس میں کوئی شک نہیں ہو سکتا۔ اگر اس میں
اس سے زیادہ حکمت ہوتی تو اس قدر کامیاب نہ ہوتی۔ اس میں عمومیت اور
ظاہری معقولیت ٹھیک ٹھیک اُسی مقدار میں موجود ہے جس سے خود انگلستان
کے ذہنی تخیلات میں عملی حرکت پیدا ہو جائے۔ ہر شخص کا خیال ہے کہ وہ مسرت
کے مفہوم سے اچھی طرح واقف ہے اور عملی اغراض کے لئے تو اس کی ضرورت
بھی نہیں کہ اس کا پورے طور پر علم ہی ہو۔ مسرت، فلاح، یا وقتی ضرورت یا
اس کے علاوہ خواہ کوئی بھی اس کا نام رکھا جائے انسانی معاملات کی
فطرت میں اس کا عام اندازہ بالکل ایک معمولی بات ہے۔ اور غرض کی

خواہ کوئی بھی نوعیت مانی جائے تاہم بہت کچھ ایسا کام ملے گا جسے کرنا چاہیے۔ اصل مقصد یہ ہے کہ مملکت کو اپنی قوت اور اپنے اصلی کام کے احساس پر آمادہ کیا جائے۔ اور بنتھم نے مسلسل اور باوثوق تحریکوں سے اس کام کو نہایت ہی موثر طریقہ پر انجام دیا۔

ہم اُن بکثرت حقیقی اصلاحات کا بھی یہاں پر تذکرہ نہیں کر سکتے جو بنتھم سے لئے گئے ہیں اور نہ اُس کی تجاویز کے اُس حصہ سے بحث کر سکتے ہیں جو باوجود غیر قابل لحاظ ہونے کے انسانی احساسات سے بالکل بے تعلق ہے۔ اُس کی کتاب میں بعض مضامین پر تو عملی معاملہ فہمی کا اظہار کیا گیا ہے اور بعض غیر قابل عمل لفاظی اور ہٹ دھرمی کا نمونہ ہیں اور دونوں کو عجیب و غریب طریقہ پر خلط ملط کیا گیا ہے[1] لیکن اس پر بحث کے لئے فرصت نہیں ہے اور نہ اس سے کچھ زیادہ فائدہ ہی ہوگا۔ بنتھم کی تلون مزاجیاں بلا کوئی نقصان پہنچائے ہوئے فراموش ہوگئیں اور ان کا صرف اتنا اثر ہوا کہ اُس کے قیمتی خیالات کو بھی قبول کرنے میں پس وپیش ہوتا ہے۔ اب یہ باقی رہا تھا کہ سیاسی اقتدار اعلیٰ کے نظریہ اور سیاسی سوسائٹی کی اخلاقی اور تاریخی بنیاد کے امتیاز کی تکمیل کی جائے۔ یہ کام جان آسٹن[2] نے کیا جس نے قطعی قانون کے خالص علم کے تخیل کے لئے آخر کار اس محنت سے راستہ صاف کیا جو آج کل بیکار اور ضرورت سے زائد معلوم ہوگی[3]۔ اس میدان میں کام کرنے والا اپنی

---

[1] بنتھم نے سزاؤں کا جو اصول بتایا ہے اُس سے معلوم ہوتا ہے کہ اُسے عام احساسات اور طبائع کا بالکل اندازہ نہیں تھا۔ افادہ عموماً عقلی ہمدردی کے ساتھ مربوط کیا جاتا ہے جو بحیثیت مجموعی صحیح بھی ہے تاہم بنتھم ایک موقع پر ایسے نہ صرف قابل عمل بلکہ ضروری سمجھتا ہے کہ فساد پھیلانے والوں کو زندہ جلا دیا جائے اور اُس کی دیگر تجاویز بھی جابرانہ اور لغو ہیں۔ ۱۲۔ منہ

[2] John Austin

[3] آسٹن کا طرز ادا اس قدر ناگوار ہے (خود اس کے معترفین کو اس کا اعتراف ہے) کہ اُس کے اصل مطلب پر صحیح رائے قائم کرنا مشکل ہے۔ تاہم یہ کہنا مناسب ہوگا کہ اصول قانون کے

اغراض کے لئے اقتدار اعلیٰ کو موجودہ قوانین اور قانونی جماعتوں کا اصل بانی قرار دیتا ہے اور ان کی تحلیل و تقسیم اُن اخلاقی، عمرانی یا تاریخی اسباب کا لحاظ کئے بغیر کرتا ہے جنھوں نے مقتدر اعلیٰ کو اس کی منظوری پر مائل کیا۔ لیکن اس میں بہت ہی باضابطہ قیاسی عمل کی ضرورت ہے اور جب ہم واقعات سے بحث کریں گے تو خواہ یہ کسی قدر سادے کیوں نہوں قیاس اپنی اصلی خالص صورت میں نہیں قائم رہ سکتا۔ اور حقیقتاً تمام سائنٹفک اور فلسفی قیاسات کی یہی حالت ہے۔ ایک اور مختصر خیال بھی میرے نزدیک عام طور پر نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ اگر ہم قطعی قانون کی سائنس بنانے کے لئے موجودہ قانونی نظاموں کے اجزا کو معین واقعات مان لیں جنھیں عقلی طور پر ترتیب دینا ہے تو اس سے کوئی واسطہ نہیں کہ اُن کا بانی کون ہے بجز اس کے کہ ہم ان کی باضابطہ معقولیت کی تصدیق کر لیں۔ ملکی قانون ایسے قواعد کا مجموعہ ہے جنکی پابندی ایک مخصوص دولت عامہ کے اراکین پر لازم ہے۔ انھیں خواہ مملکت کے احکام کہا جائے یا شاہی چھاپہ خانہ کی مطبوعہ یا مصدقہ رپورٹ یا اور جو چاہے نام رکھا جائے لیکن اصل چیز ان قواعد کا جسمانی وجود ہے۔ اور یقیناً کسی مملکت کی شاہی قوت کا یہ کام نہیں ہے کہ وہ ہمیں واقعی بتائے یا بتا سکے کہ فلاں معاملہ میں قاعدہ کیا ہے۔ قانونی نقطۂ نظر سے قانون کی تشریح قانون سازی سے کم نہیں ہے۔ اور تجربہ بتاتا ہے کہ یہ معمولاً اُسی قدر پائدار بھی ہے۔ ایک قانون داں کے لئے تاریخی واقعہ سے بڑھکر نظریۂ اسباب میں پڑنا سیاسیات اور قانون کو خلط مبحث کرنا ہے اور آسٹن اس سے احتراز کی ہدایت کرتا ہے۔ تاہم آسٹن نے خود اپنے ملک اور اپنے زمانہ میں مفید کام کیا۔

بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ:۔ مبتدیوں کے لئے آسٹن کے خطبات کسی طرح مفید نہیں ہیں۔ اُس کے اصول کی غالباً بہترین تنقید آسٹن کی کتاب "انگریزی فادیئین" جلد سوم باب ۵ میں ہے۔ سب سے مختصر تنقید لارڈ ڈلبرن کی ہے جو شایقین گرینویل جمو ائرس جلد سوم نمبر ۱۳۸ سنہ ۱۸۴۲ء میں دیکھ سکتے ہیں۔ جے، ایس، مل کا مضمون بھی مفید ہے۔ یہ ایک فرمانبردار شاگرد نے ۱۸۶۳ء انگریزی میں پیش کیا ہے۔ ۱۲ منہ

اگر اُس کا طرز بیان اس قدر اصولی بلکہ ہمیں یہ کہنا چاہیئے کہ مبالغہ آمیز نہوتا تو بہت سی غلط فہمیاں نہ پیدا ہوتیں۔ لیکن اس حالت میں اُس نے اپنے انتخاب کئے ہوئے دائرہ میں محض اصول کی بھرمار ہی نہیں کی بلکہ اُس وقت کے موجودہ قوانین کا صحیح اندازہ بھی نہیں کیا اور تاریخ کو بالکل نظرانداز کر دیا[1]۔ اب اس "تحلیلی نقطۂ خیال" کی مزید تنقید لازمی ہوگئی جو سر ہنری مین اور مسٹر فریڈرک ہیرسن[2] نے بہم پہنچائی۔ کچھ دنوں بعد پروفیسر ہالینڈ[3] نے انگریزی نقطۂ نظر کے نتائج اس شکل میں پیش کئے جس پر پرانی بحثوں کا بوجھ بالکل نہ تھا اور اس لئے اُس میں وہ انتہائی خود پسندی نہیں باقی رہی جس نے ہمارے پرانے انگریزی سیاسی مصنفین کو براعظم کے غور و خوض کرنے والوں میں پسندیدہ نہیں ہونے دیا۔ اور مسٹر برائس نے اقتدار اعلیٰ کی نوعیت پر محض اصطلاحی نہیں بلکہ تاریخی اور مدبرانہ قابلیت سے بحث کی ہے۔ اُس کے اس مظاہرہ کا آج تک جواب نہیں دیا گیا کہ جن واقعات پر آسٹن کا لباس سے بڑھا ہوا نظریہ منطبق ہوتا ہے وہ شاذ ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ برطانوی مصنفین قریب قریب ایک صدی تک صرف اسی پر قانع رہے کہ خود اپنے دستور سے عام اصول اخذ کریں اور پارلیمنٹ کے غیر محدود اقتدار کو قانون سازی کی قوت کا معمولی نمونہ فرض کرلیں۔ انیسویں صدی کے ربع ثانی اور ثالث میں کچھ ایسے لوگ انگلستان آئے جن کا علمی شوق بڑھا ہوا

---

[1] محض اصطلاحی تنقید کی اس کتاب میں گنجائش نہیں ہے۔ اس لئے ہمیں ان پیچیدہ سوالات کے حل کرنے کی ضرورت نہیں کہ باوجود بیرسٹر ہونے کے آسٹن نے قانون اور قانونی جماعتوں پر ایسے شخص کی طرح بحث کی جو معمولی آدمیوں کی طرح اس بیہودہ غلطی میں پڑا ہوا ہو کہ ان کا اصل مقصد سزا دینا ہے اور جرمنی میں رومن قانون کا مطالعہ کرنے کے بعد بھی وہ کیوں اُس کے اصل منشاء سے ناواقف رہا اور صرف یہی نہیں بلکہ الفاظ میں بلیک اسٹون کی ایسی فاش غلطیاں کیں۔

[2] Mr. Frederic Harrison

[3] Professor Holland

تھا لیکن ان کی تربیت سخت ناقص ہوئی تھی۔ چنانچہ جو مصنفین فلسفۂ سیاسیات سے تھوڑی بہت واقفیت رکھتے تھے اُنھیں اس بات کا موقع مل گیا کہ جو قانون ان اس سے بالکل ناواقف تھے اُنھیں بالکل سطحی اصول کا معتقد بنا دیں۔ جب ہم متمدن دنیا کے اصلی حالات پر نظر کرتے ہیں تو ہمیں اس جزیرہ کے باہر تو غیر محدود قابلیت کی قانون ساز جماعت مشکل سے ملتی ہے۔ شخصی حکومتوں میں جن پر سب سے پہلے نظر پڑتی ہے اس قسم کی قوت اور بھی معدوم ہے۔ کیونکہ ایسی حکومت اُس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ روایات پر قابو نہ حاصل کیا جائے اور یہ روایات قانون کا حکم رکھتی ہیں۔ زار یا سلطان سے متعلق یہ کبھی نہیں کہا گیا کہ وہ "مذہب کے اصول قائم کرتے ہیں" ایک عیسائی سلطان یا ایسا زار جو تھر کا پیرو ہو تو ترکی یا روسی جمہوریہ سے بھی زیادہ انقلاب پسند ہوگا۔ اور یہ روسی مجلس[1] مذہبی اور شیخ الاسلام روحانی معاملات میں اپنے سے بڑا کسی کو نہیں مانتے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ہابس سلطان کو یہ مشورہ دیتا کہ جب تک وہ شیخ الاسلام سے نجات نہ حاصل کرلیں اُس وقت تک حقیقی شہنشاہ نہیں ہوسکتے۔ لیکن سلطان کا جواب یہ ہوتا کہ اگر وہ مومنین کے دو سرداروں کو ایک کرنے کی جرائت کریں تو اُن کے سر کی خیریت نہیں۔ ایسی حالتوں میں بعض ایسے عناصر ہوتے ہیں جن کا کسی طرح باضابطہ تبادلہ نہیں ہوسکتا۔ "مستقل دستوروں کی حالت میں بعض قوانین ایسے ہوتے ہیں جو ایک خاص طریقہ سے بدلے جاسکتے ہیں اور یہ طریقہ موجودہ قانون سازی سے کم و بیش مختلف ہوگا۔ "لچکدار" دستوروں میں معمولی اصلاحات اور غیر معمولی اختراعات میں کوئی فرق نہیں ہے اور اس لئے صرف یہی ایک صورت ہے جس کی ہابس کے اصول عامہ سے تشریح ہوسکتی ہے۔ اور جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں ایسے دستور بہت کم ہیں۔ چنانچہ قبل اس کے کہ ہم ملکی حکومت کے مسائل تک پہنچیں بادشاہی کی غیر محدود اور غیر قابل تقسیم صفات فنا ہو جاتی ہیں۔ بنتھم نے

[1] نومبر ۱۹۱۰ء میں ٹالسٹوائے کی وفات کے موقع پر اس نے ایسے لہجہ میں تقریر کی جس میں کھلم کھلا زار کی مخالفت تھی۔

ان مشکلات کو تسلیم کیا اور بہت بڑی حد تک ان سے احتراز کیا۔ آسٹن اور اُس کے متبعین نے انھیں بے سوچے سمجھے مسترد کرنے کی کوشش کی لیکن بالکل ناکام رہے۔ ملکی سلطنتوں میں انھوں نے چار ناچار مقتدر اعلیٰ کا خطاب ایک ایسی قوت کو دیا ہے جو سو برس میں ایک یا دو مرتبہ سے زیادہ کام نہیں کرتی یا اقتدار اعلیٰ کو عامۃ الناس کے آخری اور غیر منضبط سیاسی قابو سے خلط ملط کر دیا ہے۔ حالانکہ "تحلیلی" تعریف کا اصل مقصد یہی تھا کہ وہ اس قسم کا خلط ملط ہونے دے جیسا کہ ہیمن[1] نے بتایا ہے کہ قانونی تجربہ اور قانون سازی کی اہمیت کا دائرہ بہت بڑھ گیا ہے اور برابر بڑھ رہا ہے اور محض اس شق کی پیش بینی کی بنا پر فادئین کا نقطۂ خیال صحیح ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ بالکل غلط ہے کہ دفاقی یا فردی دستور میں قانونی اختیارات کی باضابطہ قیود تقویم پارینہ ہو گئی ہیں یا اہمیت میں کم ہو رہی ہیں۔ ممکن ہے کہ اگر خود مصنف نہیں تو ان سطور کے پڑھنے والے اپنی آنکھوں سے ویسٹ منسٹر میں ان شرائط کا نفاذ اپنی آنکھوں سے دیکھیں۔

اب ہم نے دیکھ لیا کہ اقتدار اعلیٰ کی تعلیم نے بجائے بحث کو ختم کرنے کے تحقیقات کا ایک اور میدان کھول دیا ہے جو قطعی قانون کے دائرہ سے باہر ہے۔ ہم نے حکومت کے اصل وجود اور اختیار کو حکومت کی بنیاد اور اسباب سے علیحدہ کر دیا ہے۔ مقتدر اعلیٰ کی آواز مملکت کا حکم ہے اور مملکت اپنے سے اوپر کسی کو نہیں مانتی[2]۔ لیکن مقتدر اعلیٰ ایک مصنوعی یا مرکب شخصیت ہو سکتا ہے۔ اور دنیا کی تمام متمدن حکومتوں میں یہی حالت ہے۔ اس سے صوری اور مادی کا ایک نیا امتیاز پیدا ہوتا ہے یا اگر ہم بینتھم کے لفظ سیاسی کی جگہ قانونی رکھیں اور سیاسی کی اصطلاح ایک خاص استعمال کے لئے مخصوص کر دیں تو ہم قانونی اور سیاسی بادشاہی کا امتیاز کہہ سکتے ہیں۔ عملاً ایک مشترک یا مرکب بادشاہ کی اعلیٰ قوت کہاں ہوتی ہے؟

---

[1] اس کی تنقید میں مندرجۂ بالا اعتراضات کے متعلق کچھ نہیں کہا گیا ہے۔ ۱۲

[2] اس کا یہ مطلب نہیں کہ بین الاقوامی اغراض کے لئے مملکت کا خود مختار ہونا ضروری ہے۔ یہاں پر آسٹن نے ایک دوسرا خلط ملط کیا ہے لیکن یہ مختصر سی تنبیہ کافی ہے۔ ۱۲

یونانی ڈیموس (عموم) کی جیسی تنہا جماعت کی سادی سی صورت میں ساری جماعت باضابطہ مقتدر اعلیٰ ہوتی ہے لیکن جب تک کل جماعت متفق الرائے نہو اُس وقت تک عملاً کل جماعت مقتدر اعلیٰ نہیں ہوسکتی ہے۔ کل کی قوت کا نفاذ کثرت رائے پر ہوتا ہے۔ جو شخص اس قوت کو کسی مخصوص کام میں لانا چاہتا ہے اُسے کثرت رائے کو اس طرف مائل کرنا چاہیئے اور اگر وہ ایسا کرسکتا ہے تو یہی کافی ہے۔ اب ایسا شخص کیا ہوگا جو فارقلیس کی طرح کثرت رائے کو راغب کرسکتا ہے؟ کیا وہ بھی بادشاہ ہے؟ یا اگر اسپاز یا فارقلیس کو بھی راغب کرے؟ کیا یہ علت العلل کی غیر محدود اور بے سود تلاش نہیں ہے؟ اس کا جواب صاف ہے۔ کامیاب ترغیب یا اقتدار اعلیٰ نہیں ہے۔ فارقلیس یونانی شہریوں کی کثرت رائے کو ترغیب دیتا ہے لیکن کثرت رائے کو اُس کی ضرورت نہیں کہ وہ ترغیب دے۔ وہ حکم دیتی ہے اور کثرت رائے کسی نہ کسی طرف ہو ہی جائے گی۔ ہم یہ قیاس کرسکتے ہیں گو ہمیں یقین نہیں ہے کہ ایک مقتدر اعلیٰ جماعت مساوی طور پر تقسیم ہوجائے۔ اور ایسا مختار شخص کوئی نہو جو فیصلہ کی رائے دے سکے۔ اس صورت میں جو عملاً ناممکن ہے اقتدار اعلیٰ کی صورت وہی قائم رہے گی لیکن مملکت کا کاروبار رُک جائیگا۔ اسی سے ہم جماعت کی اور پیچیدہ صورتوں پر قیاس کرسکتے ہیں جہاں رائے دہی مجتمعہ شکل میں نہیں ہوتی ہے بلکہ فرقوں یا ریاستوں کے حساب سے مختلف جماعتیں علٰحدہ علٰحدہ جمع ہوکر بحث کرتی ہیں لیکن کام سب کے متفقہ فیصلہ پر ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ انھیں خیالات کو برطانوی آئین کے انوکھے نظام پر بھی منطبق کرسکتے ہیں جو مزاولت کی وجہ سے ہمیں مانوس اور قدرتی معلوم ہوتا ہے اور جس کی ارادی یا غیر ارادی ترمیم کے ساتھ ساری دنیا نے نقل کی ہے۔ ہم نے دیکھ لیا کہ سیاسیات کو اخلاقیات سے علٰحدہ کرنے میں اگلے سیاسی مصنفین نے جو پس و پیش کیا ہے اُس سے کس قدر خلط مبحث ہوگیا ہے۔ ایسا ہی خلط مبحث برطانوی سیاسی مصنفین میں بھی مدتوں تک رہا (جس سے زمانۂ حال کے افادئیین کا نقطۂ خیال بھی محفوظ نہ رہ سکا۔) کیونکہ وہ قانونی اقتدار اور اُس کے

نفاذ کی عملی قوت میں امتیاز نہ کرسکے۔ **انگلستان** میں پارلیمنٹ اعلیٰ قوت ہے
یا ہماری اصطلاح میں مقتدر اعلیٰ ہے۔ **ہابس** نے اس سے انکار کی بے سود
کوشش کی (گو خود اُسے بھی اعتراف ہے کہ ایک مشترک اور مرکب بادشاہ
عملی حیثیت سے ممکن ہے) لیکن اُس کے بعد سے ہر شخص نے اس کو تسلیم کیا
ہے اور صاف صاف کہا بھی ہے۔ لیکن پارلیمنٹ کیا ہے؟ بادشاہی قوت
کو استعمال کرنے والا کون ہے؟ قوانین پارلیمنٹ کی آخری جلد میں یہ الفاظ
مندرج ہیں "حضور اقدس ملک معظم کے اقتدار سے اور دینی اور دنیوی
امرا اور اس پارلیمنٹ میں جو عوام مجتمع ہیں اُن کی صلاح، اور اجازت اور
اختیار سے یہ قانون ثبت کیا جاتا ہے" یہاں پر بہر صورت تین متبائن قوتیں
ہیں، لیکن جیسا کہ تاریخی واقعات سے پتہ چلتا ہے ممکن ہے کہ ان کی
تعداد قریب چار کے ہو گئی ہو ملکی قانون اور ضوابط عدالت کا
ایک جز دیہ بھی ہے کہ جدید قانون بنانے میں ان سب کا متفق ہونا ضروری
ہے۔ تاج بغیر مختلف طبقات مملکت کے قانون نہیں بنا سکتا ہے اور
پارلیمنٹ کے دونوں ایوان علیحدہ علیحدہ یا مشترکہ طور پر بھی بغیر تاج کے
قانون نہیں بنا سکتے۔ لیکن انھیں متفق کرنے والی کونسی چیز ہے؟ اس بات
کی کیا ضمانت ہے کہ یہ ہمیشہ ایک دوسرے سے اختلاف نہ کرسکیں گے؟ انگریز لوگ
کیوں اس اعتماد پر اپنے کاروبار میں مصروف رہتے ہیں کہ یہ پیچیدہ کل
جس کا ہر پرزہ بظاہر ایک دوسرے سے متبائن ہے سہولت کے ساتھ
کام کرتی رہے گی؟ جہاں تک قانونی آئین کا تعلق ہے وہاں تک یہ
ایک گھڑی کی طرح ہے جس کا کام تین متبائن حصوں میں تقسیم ہو یعنے گھنٹہ،
منٹ اور بجانے والا پرزہ اور ان سب کے اوقات پر برابر رکھنے کی کوئی
تدبیر نہ کی گئی ہو۔ اٹھارھویں صدی کے سیاسی مصنفین یہی کہہ کر چپ ہو رہے
کہ پارلیمنٹ کے ترکیبی حصے حقیقتاً ایک دوسرے سے آزاد ہیں اور (خود
اُن کے زمانہ کی اصطلاح میں) ایک دوسرے کے لئے حالت فطری میں ہیں۔
بیکار ہو کر رک جانے کا اندیشہ محض بے حقیقت ہی نہیں سمجھا جاتا تھا بلکہ

برطانوی آئین کی اصل خوبی کہا جاتا تھا اور خیال تھا کہ اس کا تمام جماعتوں پر معتدل کرنے والا اثر پڑتا تھا۔ اور نہایت ہی ذہانت کے ساتھ یہ استدلال کیا جاتا تھا کہ بادشاہ، امرا اور عوام کی قوتیں محض باعتبار جنس کے مختلف نہیں تھیں بلکہ ہمارے آبا و اجداد نے نہایت عقلمندی کے ساتھ انھیں علیحدہ رکھا کیونکہ کسی ایک شخص یا جماعت کے ہاتھ میں ان کا اجتماع آزادی کے لئے سخت مہلک ہوگا۔ ڈی لوم[1] نے بلیک اسٹون کے اصول پر، جس سے وہ اکثر نقل بھی کرتا ہے، استدلال کرکے یہ ثابت کیا ہے کہ اگر انتظامی قوت منفرد اور قانون سازی کی قوت منقسم نہ ہوتی تو توازن نہیں قائم رہ سکتا تھا۔ شاہی کی تعلیم اپنی خالص قانونی صورت میں بھی اس نظریہ کو پورے طور پر حل کر دیتی ہے۔ جس شخص نے ہابس کو اچھی طرح سمجھ لیا ہے وہ کبھی دستوری قوتوں کے توازن کے اعتقاد پر قائم نہیں رہ سکتا۔ بیجبٹ ہاٹ[2] نے یہ ثابت کیا ہے (اور اس کے پہلے بھی غور کرنے والوں کا یہی خیال رہا ہوگا، گو انھوں نے صاف صاف نہیں کہا) کہ برطانوی آئین، اپنی موجودہ صورت میں، عملی بادشاہی نہایت ہی موثر طریقہ پر دارالعوام کی کثرت رائے کے ہاتھ میں دیدیتا ہے۔ یہ کل اپنا کام حسب معمول اس وجہ سے نہیں کرتی کہ قوتیں متوازن ہیں بلکہ اصل وجہ یہ ہے کہ آخری قوت صرف ایک ہے[3]۔ بادشاہی کا حقیقی اتحاد انھیں ذرائع میں پوشیدہ ہے

---

[1] De Lolme

[2] Bagehot.

[3] مندرجۂ بالا الفاظ قصداً بدستور رہنے دئے گئے ہیں۔ بیجبٹ ہاٹ ۱۹۰۹ء کے خطرہ کی پیش بینی نہ کر سکا۔ سیاسی رواجوں کا مفہوم سمجھنے میں دونوں ایوانوں کے اختلاف کی وجہ سے ایک نئی گتھی پڑ گئی تھی۔ پارلیمنٹ ایکٹ ۱۹۱۱ء کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اسے پورے طور پر حل کر دئے، لیکن میری رائے میں اُن غلطیوں کے باوجود بھی جو ایک قانونی تعریف کے لئے لازمی ہیں یہ ایکٹ انیسویں صدی کی مروجہ سیاسی تعلیم کی عارضی بحالی کے طور پر مانا جا سکتا ہے۔ گو اکثر قابل مصنفین میری اس رائے سے متفق نہیں۔ ۱۲

جن سے وہ حاصل ہوئی ہے۔ حکومت مفاہمتوں کے ایک نظام سے چلتی ہے جن کا بہت بڑی حد تک معتبر ذرائع سے کبھی تعین نہیں ہوا اور قطعی قانون کی حیثیت تو انھیں حاصل ہی نہیں ہو سکتی۔ ان بے ضابطہ معاہدوں کا مطالعہ جو اُس معین آئینی قانون سے علیحدہ ہے جس کا وجود مملکت کے ایک مقدس قانون کی صورت میں امریکہ اور برِ اعظم کے اکثر ممالک میں ہے اور خود انگلستان میں ملنشور اعظم، مسودۂ حقوق اور قانون بند وبست جیسے قوانین میں پایا جاتا ہے حقیقتاً سیاسیات کی ایک نئی شاخ ہے۔

اُنیسویں صدی میں برِ اعظم یورپ کے سیاسی غور و خوض کی رفتار کا مطالعہ کرنے کی یہاں پر کوئی کوشش نہ کیجائے گی۔ برِ اعظم کے مسلمہ فلسفیوں نے اس غور و خوض میں اس جزیرہ کے لوگوں سے بہت زیادہ حصہ لیا اور سیاسی مصنفین نے مصنفین مابعد الطبعیات کا لہجہ اختیار کر لیا ہے حالانکہ ہمارے ملک میں اگر وہ اتفاق سے فلسفی بھی ہوتے تو اس امر کی کوشش کرتے کہ معمولی سمجھ کے آدمی بھی اُن کی تصنیفات کو سمجھ سکیں۔ اس لئے بغیر عام تاریخ فلسفہ سے واقفیت کا دعویٰ کئے ہوئے برِ اعظم کی نظریات سلطنت پر اعتدال کے ساتھ بحث کرنا ممکن نہیں۔ صرف یہی نہیں کہ سیاسیات اور اخلاقیات میں امتیاز (اور اخلاقیات کی مابعد الطبعیاتی بنیاد) جس کا ہم اوپر تذکرہ کر چکے ہیں عمل میں نہیں آیا بلکہ برِ اعظم کے اکثر سیاسی مذاہب کو تھوڑے ہی دن ہوئے غیر قابل عمل سمجھ لیا گیا تھا اور بعض مذاہب آج کل بھی ایسے ہی ہوں گے۔ لیکن یہ بتا دینا فائدہ سے خالی نہ ہوگا کہ انگریز افادئین کیوں اس عام رفتار خیال سے علیحدہ رہے۔ اُس وقت تک جبکہ یہ رہے سہے خیالات چار ناچار ارتقائیت[1] کے

[1] اسے ڈارونیت نہ کہنا چاہئے کیونکہ اول تو ہربرٹ اسپنسر نے اپنے ارتقائی ہونیکا اعلان کر دیا اور ڈارون کے اعلان سے پیشتر اُس نے اس طرز خیال کو وسیع پیمانہ پر علمی جامہ پہنایا اور دوسرے یہ کہ سیاسی اور اخلاقی سائینس میں اس کی ہم جنس تحریک اس سے زیادہ قدیم اور بے تعلق تھی۔

طوفان میں بہہ گئے تھے وہ اپنے کو یہی خیال کرتے تھے کہ تمامی گروہ کے برخلاف وہ تجربہ کی تعلیم کو قائم کئے ہوئے ہیں۔ دور اصلاح کے بعد سے جیسا کہ ہمارا خود پسندی کا دستور رہا ہے ہم اس فکر میں نہیں پڑے کہ بیرونی دنیا میں کیا ہو رہا ہے اور بعض انگریزوں کے سیاسی اور قانونی خیالات کو ایک خاص قسم کی اصولی غنودگی سے بیدار کرنے کی کوشش کرتے رہے۔ چنانچہ اُنھوں نے بالکل ٹھیک سمجھا کہ وہ دوراہبین اور متکلمین کے توہمات سے کسی قسم کی مشابہت نہیں رکھتے بلکہ ہم نے نہایت ہی خندہ پیشانی سے "مفروضہ قانون فطرت" کو یہ کہکر ٹالدیا کہ یہ "محض الفاظ ہی الفاظ ہیں اور کچھ نہیں" اور اگر ذرا بھی عقل لڑائی گئی تو فنا ہو کر رہجائیں گے۔ اُسے یا اُس کے مقلدین کو اس کا بالکل شبہہ نہیں ہوا اُس کی زیادہ سے زیادہ مسرت کی کسوٹی چارسو برس پیشتر اُس کا ممتاز اہل وطن ولیم آف اوکھم[۱] فائدۂ عامہ (کمونس یوٹی لی ٹاس[۲]) نام سے اور خود قانون فطرت کے نام سے استعمال کرچکا ہے۔ اُسے یہ بھی نہیں یاد رہا گو اُس نے پڑھا ہوگا کہ عقل یا معقولیت کا اصول، جو ہمارے تمام قانون عامہ میں جہاں کہیں لفظی جھگڑوں سے نجات ملی ہے سرایت کیا ہوا ہے، محض قانون فطرت کا انگریزی مفہوم ہے۔ سب سے بڑھکر یہ کہ "ججوں کے بنائے ہوئے قانون" کی مذمت کرنے والا (اس غیر معقول اصطلاح کو اُس کے تمام مقلدین نے خارج کردیا ہے) یہ خیال بھی نہ دوڑا سکا کہ چودھویں صدی میں ایک جج نے مذاقاً اعتراض کیا تھا تو دوسرے نے اُسے منہ درمنہ جواب دیا تھا "ہلاری" قانون وہی ہے جو ججوں کی مرضی ہو۔ "اسٹونورا" نہیں، قانون عقل محض ہے" اور اگر اُس سے یہ کہا جاتا کہ قانون فطرت (یعنے انسان کی اخلاقی اور عمرانی ہستی کے محض قانون عقل سے دریافت کئے ہوئے فرائض کی تعلیم) تمام قرون وسطی اور نیز نشاۃ جدیدہ کے مختلف فیہ

---

۱ William of Ockham

۲ Communis Utilitus.

مباحث میں[1] معقولیت اور آزادی پیدا کرنے والا اثر رکھتا تھا تو اُسے غالباً یقین نہ آتا۔ آج بھی بنتھم کا نظریۂ اخلاقی انگریزی نقطۂ خیال سے زمانۂ حال کے برّاعظم والے فلسفیوں یا کولیرج[2] جیسے معتقد سے اس امر میں مختلف ہے کہ یہ نظریہ ایک ایسا نظام ہے جو تجربہ پر مبنی ہے اور پادر ہوا خیالات سے اخذ کیا ہوا نہیں ہے۔ اور خیال کیا جاتا ہے کہ اسی قسم کا اختلاف ان دونوں مذاہب کے سیاسی نظریات میں بھی ہے حقیقتاً بنتھم کا اصول افادہ، کانٹ کے عملی معقولیت والے اصول سے کسی طرح کم اصولی نہیں ہے۔ ان دونوں میں جو کچھ معقولیت ہے وہ اس امر پر منحصر ہے کہ انسانی تجربہ میں اس کی تشریح کس حد تک صحیح ہوتی ہے اور یہ دونوں مصنفین ان اصول کی توجیہ کے لئے تجربہ کو حکم بناتے ہیں۔ اصولی تعلیم کے لحاظ سے بنتھم اسی قدر سخت ہے جس قدر کہ قانون فطرت کا کوئی محقق ہو سکتا ہے خواہ اس کی کسی قسم سے بھی بحث کی جائے اور خاص کر اس جدید قسم سے جسے فلسفۂ اخلاقیات پر مبنی نظریۂ قانون سازی کہہ سکتے ہیں۔ اُس نے بغیر تاریخ یا بالخصوص واقعات کا لحاظ کئے ہوئے اپنی عقل کے موافق عام طور پر انسانی محرکات پر تجریدی نظر ڈال کر مملکت کے لئے ایک علت العلل کا تعین کر دیا اور اسی کے مطابق اس نے قانون سازی کا ایک کلی نظریہ بنا دیا۔

اُس کی ترتیب ایسے دساتیر اور ضوابط قانون کے نمونہ پر ہے جو لفظاً یا معناً انگلستان یا کسی خاص ملک کے حالات پر منحصر نہیں ہیں۔ پرنسپلز آف دی سول کوڈ[3]

---

[1] پاپائے روما کے انتہائی مطالبات کی مخالفت میں استعمال ہونے کے بعد اسے رومن مصنفین نے پراٹسٹنٹ مناظرین کی انتہائی لفظی تقلید کے خلاف استعمال کیا۔ چنانچہ بعض پراٹسٹنٹ مصنفین نے متکلمین کی روایات کے برخلاف علانیہ اور صاف صاف کہہ دیا کہ باعتبار اختیار کے قانون فطرت پر قانون الٰہی فوقیت رکھتا ہے۔ قانون الٰہی سے اُن کا یہ مطلب تھا کہ صحائف آسمانی کا جو مطلب وہ خود سمجھیں خواہ وہ روایات کے مطابق ہو یا نہ ہو۔ ۱۲

[2] Coleridge

[3] Principles of the Civil code

(ملکی ضوابط کے اصول) میں "حق وراثت" کا باب اُسی قدر قانون فطرت کے اصول کے مطابق ہے جس قدر جرمنی کے اصول کیونکہ اس میں ایسے قواعد مقرر کئے گئے ہیں جو موقع محل کا لحاظ کئے بغیر انسانی تعلقات کی عالمگیر نوعیت سے لئے گئے ہیں۔ لیکن قطعی قانون جن پر لیپزگ یا پیرس یا خود لندن میں ماہرین قانون بحث کرتے ہیں اور اسی کا نفاذ کرتے ہیں ایسا نہیں ہے[1]۔ ایک انگریز قانون داں کو کسی مقدمہ میں ایک ایسی اراضی کا علم ہوتا ہے جو کاشتکار کے تمام لڑکوں پر بحصۂ مساوی تقسیم ہو جائے گی اور دوسرے مقام پر ایسی ایسی اراضی معلوم ہوتی ہے جس کی وراثت صرف اُس کے چھوٹے لڑکے کو پہنچے گی لیکن اُسے اپنی غرض کے لئے اس بات کی ضرورت نہیں کہ ان دونوں میں سے کون سا قانون قوم کی معقول رائے کے مطابق معلوم ہوتا ہے یا زیادہ سے زیادہ مسرت کو بڑھانے کے لئے زیادہ موزوں ہے۔ ہر قانون کا نفاذ اُس اراضی پر ہو گا جو اُس کے ماتحت ہے اور اُس کی معقولیت یا غیر معقولیت پر کوئی بحث نہ ہوگی اور اُس کے موکل کا استحقاق بحالت موجودہ قانون کے نفاذ کے صحیح تعین پر منحصر ہو گا۔ علاوہ بریں اگر سیاسی استدلال کی کوئی ایسی تصنیف ہو سکتی ہے جو خالص انگریزی مذہب سے تعلق رکھتی ہو تو اُن تشریحات کا مجموعہ جو ضابطۂ تعزیرات ہند کے پہلے مسودہ کے ساتھ منسلک ہے نہایت ہی دلچسپ اور مفید دستاویز ہے[2] جو کئی برس سے لیڈی ٹریولین کی شائع کی ہوئی لارڈ میکالے کی تصنیفات کے ساتھ انگریزی ناظرین کو ملتی رہی تھیں لیکن ان تشریحات کا اصل مطلب

---

[1] جرمن نقاد برونر اور کوہلر نے جو فلسفی اور قانونی مبصر تھے اسے محسوس کیا اور فاضلین کو بلا ردو رعایت کے مسترد کر دیا کہ یہ فطری حقوق کا نظریہ بنانے والوں کی دقیانوسی قسم میں سے ہیں یا تاریخ سے اُنھیں کوئی فائدہ نہیں پہنچ سکتا۔ ۱۲

[2] ضابطۂ فوجداری کے مفسرین نے اسے بکثرت اور مناسب طریقہ پر استعمال کیا ہے۔ لیکن اس کا بحیثیت مجموعی مطالعہ کرنا چاہئے۔ ۱۲ منہ

جہاں تک اُن حالات سے تعلق نہیں رکھتا ہے جو برطانوی ہند کے لئے مخصوص ہیں اور جہاں تک اس کے بنانے والے بلا جانے ہوئے انگریزی قطعی قانون کی کسی خصوصیات سے نہیں متاثر ہوئے وہاں تک خالص اور صاف صاف قانون فطرت ہے۔

تاہم اس مبحث پر انگریزی اور برّاعظم کی خیال آرائیوں میں ایک دوسرے سے کچھ نہ کچھ مغائرت ہے۔ اور چونکہ اسکاٹ لینڈ بحیثیت مجموعی برّاعظم کا ہمنوا ہے اس لئے برطانوی کا لفظ نہیں استعمال کر سکتے۔ اس کی کیا وجہ ہے؟ جرمن یا جرمنوں کا مقلد فلسفی اس کا نہایت ہی سادہ جواب دیدے گا۔ وہ کہے گا کہ "اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ تم انگریزوں نے فلسفۂ جدید کو سمجھنے کی زحمت نہیں گوارا کی۔ تم ابھی تک اُس دور کی طرح کی تاریکی میں ہو جو کانٹ سے قبل تھا اور جب تک تم اس تاریکی سے باہر نہ نکلو گے اُس وقت تک تمھیں کوئی واقعی نظریۂ مملکت یا قانون نہ ملے گا۔ جب تم میں اس قسم کے آثار پیدا ہو جائیں گے اُس وقت ہم تمھارا قول سنیں گے"۔ برخلاف اس کے بعض انگریز بھی اس کا جواب ایسا ہی سادہ دینے پر تیار ہو جائیں گے۔ وہ کہیں گے کہ "ہم اعتراف کرتے ہیں کہ ہم تمھارے یادر ہوا فلسفہ کو بہت کم جانتے ہیں اور ہمیں اس کی پروا بھی نہیں۔ ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ تمھیں اس فلسفہ سے بجز مبہم گفتگو کے کچھ بھی حاصل نہیں ہوتا اور جب صاف صاف مسائل حکمت عملی سے کام پڑتا ہے تو تم بھی وہی اختیاری طریقہ برتتے ہو جو ہمارا ہے اور نہایت ہی تکلیف دہ طوالت کی زبان استعمال کرتے ہو"۔ ان دونوں الزامات میں صحت بھی ہے اور مبالغہ بھی ہے۔ برّاعظم کے نقاد انگریزی مذہب سے اس لئے بے اعتنائی کرتے ہیں کہ اُن کے خیال میں یہ مذہب ملتھم کی افادیت کے پھندے میں پھنسا ہوا ہے حالانکہ انگریزی فلسفۂ سیاست کی اصل خصوصیت یہ ہے کہ ہمارے سیاسی مصنفین نے سیاسی اخلاقیات، آئینی سیاسیات اور قطعی قانون میں دائرۂ امتیازات کا ایک مسلسل نظام مقرر کر دیا ہے۔ اس عمل کی ابتدا ہابس نے کی اور ہیوم نے اسے حقیقتاً مکمل کر دیا۔ ہابس نے اسے بلا ارادہ

شروع کیا کیونکہ وہ قانونی اقتدار کو سیاسی اختیارات کا قطعی اور انتہائی معیار بنانے کی کوشش کر رہا تھا۔ وھگ گروہ نے لاک کی امداد سے یہ کوشش کی کہ قانون فطرت کو ابتدائی معاہدہ کے قالب میں ڈھال کر اس اخلاقی عنصر کو خود سیاسی اقتدار کے اصطلاحی تخیل پر بحال کردیں۔ ہیوم نے ابتدائی معاہدہ کی جان نکال لی اور برک نے اسے بیروں سے کچل ڈالا اور یہ کام چار و ناچار بنتھم اور اُس کے متبعین کو کرنا پڑا کہ سیاسیات کے اخلاقی حصہ کو بحیثیت نظریۂ قانون اور حکومت کے اُس کے تحلیلی حصہ سے بحیثیت نظریۂ سلطنت اور قطعی قانون کے علیحدہ کردیں۔ نظریۂ قانون میں ایک حد تک نظریۂ اخلاقیات کا آنا ضروری ہے گو مابعد الطبعیات کے منتہی مسائل کا فیصلہ اس کے ذیل میں آنا ضروری نہیں۔ لیکن فلسفۂ سیاست کی تحلیلی شاخ جس میں قطعی قانون کا خالص فلسفہ بھی شامل ہے اخلاقی نظریات سے بالکل بے تعلق ہے گو اس کلیہ سے اس کا تعلق ہے کہ ہر دولت عامہ میں کچھ حاصل کئے ہوئے اخلاقی معیار ہوتے ہیں جن کی پابندی ضوابط قانون پر کسی نہ کسی وقت لازمی ہے۔ اور یہی وہ ٹھیک سائنٹفک نتیجہ ہے جو انگلستان میں آئینی دعویٰ ہے کہ گذشتہ صدی کی محنت سے ہمیں حاصل ہوا ہے۔ ہمنے اپنے اصطلاحی الفاظ میں جو صحت اور تجرید حاصل کی تھی اُسے ابھی تک ممالک غیر کے طلبا اور ایڈنبرا کے لوریمر جیسے بڑا عظم کے اسکاٹش مقلدین نے غلطی سے ہماری تنگ نظری اور تاریک خیالی پر مبنی کیا تھا۔

انگریزی طالب علم فطرتاً اس غلط فہمی سے منغض ہو جاتا ہے اور یہ خیال کرنے لگتا ہے کہ جو فلسفی امور واقعہ اور امور معقول کا اپنے ذہن میں امتیاز نہ کر سکے اُس سے کسی قرار واقعی فائدہ کی توقع نہیں ہے۔ اُس کے نزدیک جرمن مذہب سیاسیات کی تحلیلی اور عملی صورتوں کو اور نیز سیاسیات عامہ کو اخلاقیات سے سخت گنجلک طریقہ پر خلط مبحث کردیتا ہے۔ لیکن اُسے یہ نہ خیال کرلینا چاہیے کہ جرمن اور ہم جب ہم معنی الفاظ استعمال کرتے ہیں یا انگریز اور اسکاٹش جب وہی الفاظ استعمال کرتے ہیں تو مطلب ایک ہی ہوتا ہے۔ اُسے یہ لحاظ کرلینا چاہیئے کہ جن لوگوں کی زبان میں قانون اور حق دو جداگانہ الفاظ ہیں

اور جن لوگوں کے نزدیک جرمنی "ریخت" یا فرانسیسی "دروآ" دونوں پر حاوی ہے اور ہمارے الفاظ "قانون" اور "حق" (خواہ "حق" کا مفہوم کسی شخص کا کوئی خاص حق ہی کیوں نہ ہو) ایک ہی چیز کے دورخ معلوم ہوتے ہیں اُن کے نقطۂ نظر میں اختلاف ضرور ہوگا۔ جرمن شاید اس اختلاف کو اپنے لئے مفید سمجھتے ہیں لیکن ہم ایسا نہیں سمجھتے۔ تاہم اس اختلاف کو بہر صورت ذہن نشین رکھنا چاہیئے۔ جب ہم کسی چیز کو اُس کی اصل حیثیت میں لیتے ہیں اور یہ توقع نہیں رکھتے کہ یہ کوئی اور چیز ہوگی تو ہم دیکھتے ہیں کہ یہ پر اسرار اور خوفناک "نا ٹور ریخت" (قانون فطرت) اُس نظریۂ حکومت و قانون سازی میں کوئی فرق نہیں ہے جو پُرانے قانون فطرت سے جائز طریقہ پر پیدا ہوا ہے[1] یا اگر ہم اس کی معنی میں وہ وسعت قائم رکھیں جو اس کے مصنفین نے اسے دی ہے تو یہ مملکت اور اُس کے دساتیر کی ایک طرح کی علت غائی ہے جو ابھی اُن تمام ہمجنس تخیلات سے بہت کچھ مختلف ہے جو انگریزی ادبیات میں پائی جاتی ہیں اور کانٹ یا کانٹ کے بعد کے مذاہب کے اخلاقی فلسفہ میں اسی قدر خلط ملط ہے جس قدر مبہم کا نظریۂ قانون سازی اُس کے اصول افادیت سے خلط ملط ہے۔ لیکن اسی غیر مانوس معجون مرکب میں ہمیں بہت کچھ حکمت آمیز امتیازات اور معقول سیاسی خیالات ملتے ہیں۔ اس کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ یہ دونوں طریقے ایک بین بین راستہ کیوں نہ اختیار کرلیں یا کم از کم ایک دوسرے کی مفید اور معقول تنقید نہ کریں۔

ان دونوں نقطۂ خیال کا فرق اس وجہ سے نہیں ہے کہ انگریزی اور جرمنی دماغ میں لازمی طور پر کوئی اختلاف ہے بلکہ محض تاریخی حالات کا اختلاف اس کا بانی ہے۔ انگلستان میں قطعی قانون اراضی صدیوں سے علٰحدہ اور طاقتور اور تمام پبلک زندگی میں ممتاز رہا ہے اور اس لئے

---

[1] برّ اعظم (اور ایک حد تک امریکہ) میں قانون اقوام کو جس طرح سے بیان کیا گیا ہے اور جسے گروشیس نے اسی مخرج سے پیدا کیا تھا اُس پر غور کرتے وقت ہمیں یہ ذہن نشین کرلینا چاہیئے۔

مخصوص سائنٹفک مطالعہ کے لئے سب سے معقول موضوع قطعی قانون ہی معلوم ہوا۔ جرمنی میں خود ہمارے زمانے تک بہت سی خود مختار سلطنتیں تھیں جن میں سے اکثر بہت چھوٹی تھیں اور ہر ایک سلطنت میں خود اُس کا مقامی قانون تھا لیکن ان سب میں قوانین کم وبیش ایک ہی نمونے کے ہوتے تھے اور کسی مخصوص ضابطہ یا رواج کی عدم موجودگی میں ان کی سند رومن یا رومن شکل کی جرمنی روایات کے مشترکہ سرمایہ سے لی جاتی تھی۔ ایسی حالت میں یہ غیر ممکن تھا کہ اصلی طرزعمل کی مختلف اور بے شمار صورتوں کو چھوڑ کر اصولاً خیالات کے مشترکہ سرمایہ کی طرف توجہ نہ کیجاتی۔ اور یہ امر قابل لحاظ ہے کہ امریکہ میں بھی بالکل یہی ہوا اور جس طرح جرمن سلطنتوں میں عام طور پر رومن قانون سے سند لی جاتی تھی اسی طرح باوجود اور انگریزی قانونی خیالات کے مشترکہ سرمایہ میں حصہ لینے کے امریکہ میں بھی بہت سی خود مختار ریاستیں ایک مشترکہ قانون سے سند لیتی ہیں اور باوجود انگریزی روایات اور آمد ورفت کے امریکہ کے جدید سیاسی مصنفین کا رجحان زیادہ تر بر اعظم کے طرز خیال کی جانب ہے۔

لیکن اس عرصہ میں ایک اور بالکل مختلف مذہب پیدا ہو گیا اور قریب قریب نصف صدی تک یورپ میں اکثر اخلاقی فلسفہ کے علوم پر حکومت کرتا رہا جس نے حقیقتاً انگلستان اور جرمنی کے تجریدی سیاسی خیالات میں مصالحت کی تمام امیدوں کا خاتمہ کر دیا۔ اس مذہب کو فخریہ مذہب تاریخی کہا جاتا ہے۔ غالباً ج، اسٹوارٹ مل[۵۱] انگلستان کا آخری قابل لحاظ سیاسی مصنف تھا جس نے اس کی اہمیت کو نظر انداز کیا۔ اس مذہب کے سیاسی مصنفین اس تشریح کی تلاش کرتے ہیں کہ دستور کی کیا حقیقت ہے اور ان کا رجحان کیا ہے اور اس کی توضیح زیادہ تر اُن کی موجودہ صورت کی تحلیل سے نہیں چاہتے بلکہ اس علم کے ذریعہ سے چاہتے ہیں کہ ان کی پہلی صورت کیا تھی اور اس موجودہ صورت میں یہ کیونکر تبدیل ہو گئے۔ ساوینی[۵۲] جو زمانہ حال میں اصول قانون کا

---

۵۱ J.S-Mill.
Savigny
۵۲

سب سے بڑا ماہر ہے جرمنی کے تاریخی مذہب کا خاص ترجمان ہے ۔ گو اُس کی قابل تعریف تصنیف میں اس طریقہ کو عام نظریۂ سیاسیات پر منطبق کرنے میں بہت ہی کم حصہ صرف کیا گیا ہے ۔ انگلستان میں برک کو خود جرمنوں نے اس کا پیشرو مانا ہے اور کولیرج کی سیاسی تصنیفات باوجود مقابلۃً غیرعملی ہونیکے اثر اور لہجہ میں اس کے مشابہ ہیں اور اسی ذیل میں آئیں گی ۔ تاریخی طرز کے عام مفہوم کا خلاصہ اس ضرب المثل میں ہے جو اب کافی مانوس ہوگئی ہے کہ دستور پیدا نہیں کئے جاتے بلکہ خود نشو و نما پاتے ہیں ۔ "مملکت کا وجود انسانی اغراض کے لئے نہیں ہے اور نہ اُن کے بنائے ہوے قوانین کا تابع ہے بلکہ ایک عالمگیر قوت اُس پر حاوی ہے ..... قوانین بنائے نہیں جاتے بلکہ پائے جاتے ہیں .... جس قوت نے ماضی کو بنایا ہے وہی مستقبل تیار کرتی ہے" اس طرح سے ساوینی نے بجائے قانون کی باضابطہ تعریف کے اُسے ایک قوم کی مشترکہ زندگی کے مجموعہ کا ایک پہلو بتایا ہے ۔ قانون کوئی ایسی چیز نہیں ہے جسے کسی قوم نے اپنی مرضی سے یا آپس کے معاہدہ سے بنا لیا ہو بلکہ اُس کے اطوار اور اُس کی زبان کی طرح اُس کی ہستی سے وابستہ ہوتا ہے اور اُس قوم کو قوم بنانے میں معاون ہوتا ہے ۔ چنانچہ (جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں) وہ قریب قریب برک ہی کے الفاظ میں کہتا ہے کہ قوم ہمیشہ ہی قانون ساز ہے ۔ اسی طرح سے کولیرج نے کلیسا اور مملکت پر جو مضمون لکھا ہے اُس میں اُس نے کلیسائے انگلستان پر اُس کی واقعی موجودہ صورت میں نہیں غور کیا ہے اور نہ ایسی صورت میں جو ایک خیالی دولت عامہ کا خاکہ بناتے وقت کسی شخص کے پیش نظر ہو، بلکہ بقول خود اُس کے تخیل پر نظر ڈالی ہے ۔ یعنی یہ کہ کلیسائے انگلستان کی انگریزی دولت عامہ میں اپنی حیثیت اور حالت کے مطابق کونسی صورت سب سے زیادہ مناسب ہے اور اگر مخالف اسباب نہ ہوتے تو یہی صورت ہوتی ۔ اس طرز میں تھوڑی سی قنوطیت پیدا ہوتی ہے جو اس کے لئے مخدوش ہے ۔ یہ قنوطیت اٹھارھویں صدی کی قنوطیت نہیں ہے جو یہ ثابت کرتی ہے کہ جو کچھ موجودہ ہے وہی بہترین ہے

بلکہ ایک تخمینی تنوطیت ہے جس میں یہ دیکھنے کی کوشش ہوتی ہے کہ جو کچھ ہو رہا ہے یا مسلسل طور پر جس طرف مائل ہے وہی بہترین ہے۔ بالکل اسی قسم کے خطرہ نے جدید فلسفۂ فطرت کی تعلیم ارتقاء کو جو اسی کے مشابہ ہے بیکار کر دیا۔ اور ہم اسے تاریخی ارتقاء کہہ سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ پھر طرز تاریخی کے کئی رخ ہیں اور انگلستان میں اسے کسی معین سیاسی مذہب نے اپنا نہیں بنایا۔ ہمیں اس بحث میں پڑنے کی ضرورت نہیں ہے کہ خود ہمارے یہاں مین نے قانونی اور سیاسی حالات پر روشنی ڈالنے کے لئے اسے کس قوت سے استعمال کیا۔ انگریزی دستور کی بحث میں اسے فری مین[1] نے نہایت ہی خوبی سے پیش کیا ہے۔ کارنوال لیویس[2] کی کتاب "میتھڈس آف آبزرویشن اینڈ ریزننگ ان پالیٹکس[3] (سیاسیات میں مشاہدہ اور استدلال کا طریقہ) اس طرز کی عام طریقہ پر ایک اور عمدہ انگریزی مثال ہے۔ اس کے بعد کی مثالیں قصداً اس لئے چھوڑ دی گئی ہیں کہ ناظرین خود اپنے مطالعہ سے فراہم کر لیں[4]۔ انیسویں صدی کے آخری چالیس سال میں علم آثار قدیمہ اور انسانیات کی ترقی سے تنقید کے اور زیادہ بنے تلے معیار کے تعین اور سب سے بڑھکر یہ کہ ادارات کے بالمقابل مطالعہ سے تاریخی علم کے ہر شعبے میں قوت پہنچ گئی اور ایک حد تک اس کی صورت ہی بدل گئی ایھرنگ[5] ایک نہایت ہی ذہین آدمی ہوا ہے اور اس کی تصنیف کا صحیح عنوان نہیں قائم کیا جا سکتا۔ اسی تصنیف سے دور جدید کا آغاز ہوا۔ پالرمو کا باشندہ اماری[6] اس کا پیشرو تھا

---

[1] Freeman.

[2] Cornewall Lewis

[3] Methods of Observation and Reasoning in Politics

[4] افسوس! اردو میں یہ جملہ بے معنی ہے میرے خیال میں نواب ذوالقدر جنگ بہادر کی کتاب میکیاویلی اور علم سیاست کے علاوہ اس علم کی اردو میں کوئی کتاب نہیں۔ ۱۲ مترجم

[5] Therring

[6] Amari of Palermo

جو اطالیہ کے ایام مصائب میں پیدا ہوا اور ۱۸۵۰ء میں انتقال کر گیا اسی لئے اس کی شہرت ایسی نہیں ہوئی جس کا وہ مستحق تھا۔ طرز جدید کے زندہ ترجمانوں میں لارڈ ایکٹن (Lord Acton) میٹلینڈ (Maitland) سر اے لائل (Sir A. Lyall) سالومن رئی ناش (Salomon Reinach) ازمین (Esmein) برونر (Brunner) گیرکے (Gierke) رڈلش (Redlich) ویلاری (Villari) اور پریسیڈنٹ لوئل (President Lowell) کا نام لیا جا سکتا ہے۔ بالکل ممکن ہے کہ ابتدائے تحقیقات کی حرمت میں مبالغہ کیا گیا ہو۔ منتہی بھر جدید کا غذات مورخ نہیں بنا سکتے تاہم قصور حق بجانب ہے۔

سیاسی غور وخوض کی دیگر جدید ترقیوں کا ذکر گنجائش کی قلت کی وجہ سے ترک کیا جاتا ہے ورنہ بلنچلی (Bluntschli) ہولزنڈورف (Holtzendorff) اور ہنری سجک (Henry Sidgwick) جیسے آزاد مصنفین کی تصنیفات میں جنھیں مورخ یا ماہر آثار قدیم ہونے کا دعوی نہ تھا اُن نتائج کا مطالعہ خالی از دلچسپی نہیں جو فلسفی عالمانہ طبیعت اور تاریخی معلومات کی وسیع مہارت سے ملکر پیدا ہوئے ہیں۔ اور دیگر جدید نظریات میں نظریۂ ایجابی کی حیثیت کا تعین یا ہربرٹ اسپنسر نے جس نظام کو پیش کیا ہے اور جو میرے خیال میں اوگیوسٹ کومٹ سے زیادہ اہم ہے اُس میں اور سابقہ انگریزی خیالات میں تعلق پیدا کرنے کی کوشش بھی بیحد دلچسپ ہوگی۔ لیکن ان چند اوراق میں ان تمام مضامین میں سے کسی پر بھی کوئی مفید بحث نہیں کیجا سکتی۔

افادیتین جہاں تک اس جدید طرز تحقیقات سے واقف تھے وہاں تک اسے پسند نہیں کرتے تھے۔ ان میں سے جو لوگ بچ رہے تھے اُنھوں نے مین کو بہت ہی بے پروائی کے ساتھ دیکھا۔ تاہم ایک اور طرف وہ یورپ کی ایک بہت ہی اہم تحریک کے ساتھ ساتھ تھے۔ بنتھم کا فلسفہ معاہدۂ معاشری کے مفہوم میں انفرادی نہ تھا کیونکہ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں اس معاہدے کی بنتھم نے تردید کی ہے تاہم "زیادہ سے زیادہ تعداد کی زیادہ سے زیادہ فلاح" کا اصول اگر لفظ بلفظ مانا جائے تو مملکت اپنی رعایا کا اعدادی مجموعہ ہو جاتی ہے اور

یہ خیال **افلاطون** اور **ارسطو** سے لیکر آج تک کے تمام سیاسیات پر غائر نظر ڈالنے والوں کے مخالف ہے۔ اسی وجہ سے یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ مملکت کا خاص کام صرف یہی ہے کہ ضروری اور قابل برداشت امور کے علاوہ افراد کو ایک دوسرے سے متصادم نہ ہونے دے۔ یہی خیال دیگر خالص اقتصادی تعلیموں سے ملکر "لیزے فیر" (آزادی کار) کے اصول کا بانی ہوا۔ چنانچہ آخر میں "قانونی افادیت اور باضابطہ انفرادیت میں کوئی فرق نہیں رہا"۔ علاوہ بریں یہ خیال اقتدار اعلیٰ کے اُس تصور کے مطابق تھا جس سے بنتھم نے ابتدا کی تھی۔ قانون محض اعلیٰ قوت کا حکم سمجھا جاتا تھا اور چونکہ محض اُس کے امتناعی فعل پر توجہ کیجاتی تھی اس لئے قانونی دباؤ بُرا سمجھا جانے لگا۔ چنانچہ اس کا وجود صرف اُسی قدر ہونا چاہئے جس قدر کہ بقائے معاشرت کے لئے ضروری ہو۔ برِاعظم میں افعال مملکت کے حدود کی بنیاد اس سے بے تعلق سمجھی جاتی تھی۔ یہ مسئلہ کہ مملکت کو اپنی رعایا کے ذاتی کاموں پر علیحدہ علیحدہ یا مجموعی حیثیت سے کس حد تک نگرانی رکھنی چاہئے **ولہلم فون ہمبولٹ**[1] نے اپنی چھوٹی سی کتاب میں جو ۱۷۹۱ء میں لکھی گئی تھی لیکن ساٹھ برس بعد مصنف کے انتقال پر شائع ہوئی، باضابطہ طور پر اس کی جدید صورت میں بیان کیا۔ اسی اثنا میں بہت واقعات ظہور پذیر ہو چکے تھے۔ ان میں سے ایک یہ بھی تھا کہ خود **ولہلم فون ہمبولٹ** جس نے اسی کتاب میں یہ ثابت کیا تھا کہ تعلیم عامہ ایک ایسا شعبہ ہے جس میں مملکت کو کسی حالت میں بھی مداخلت نہ کرنی چاہئے، پروشیا کا وزیر تعلیم ہو گیا تھا۔ ہمیں نہیں معلوم کہ اُس نے کبھی اپنی سابقہ رائے سے اختلاف کیا اور چونکہ یہ رائے شائع نہیں ہوئی تھی اس لئے اسے اس اختلاف کا موقع بھی نہیں تھا۔ لیکن ایسی حالت میں افعال اقوال سے زیادہ معنی خیز ہوتے ہیں۔ حقیقتاً اُس کا سابقہ مضمون اٹھارھویں صدی کے نصف آخر کی چھوٹی چھوٹی جرمن ریاستوں کی پر شور آبائی حکومت کے خلاف ایک سرگرم دماغ کا قدرتی احتجاج تھا۔ بیشک اُس کا اظہار عام الفاظ میں کیا گیا تھا اور ایسے ہی عام الفاظ

[1] Wilhelm von. Humbaldt:

میں **لاک** نے ۱۶۸۸ء کے انقلاب کی توجیہ کی تھی۔ ہمیں اس تحقیق میں پڑنے کی ضرورت نہیں ہے کہ **ہمبولٹ** کے دلائل کس حد تک ۱۸۵۱ء میں **پروشیا** اور دیگر جرمن حکومتوں پر عائد ہوتے تھے۔ تاہم اُس زمانہ میں **انگلستان** کی حکومت کی حالت اور پبلک خیالات پر انھیں منطبق کرنا ایک عجیب بات ہوگی جو پہلی نظر میں تو بالکل بے بنیاد معلوم ہوگی۔ لیکن ہم میں اپنے پڑوسیوں کے خیالات مستعار لینے کا بہت بڑا مادہ ہے، مابعد الطبیعیات میں **سر ولیم ہملٹن**[۱] نے **کانٹ** کی ایک تعجب خیز غلط فہمی میں پڑ کر تھوڑے ہی دن پہلے "غیر مشروط" کا ہیولیٰ اختراع کیا جسے وہ خود اور اُس کے چند مقلدین باضابطہ فلسفہ کی ایک امید افزا بنیاد سمجھتے تھے۔ کچھ اسی طریقہ پر اُس انگریز سیاسی مصنف نے جو بعد کو **ہملٹن** کا سب سے زیادہ ممتاز مخالف مانا گیا اس ضرورت سے زیادہ ضابطہ کے پابند پروشیائی مصنف کا نقش قدم اختیار کیا جس کا نتیجہ وہ مضمون ہے جو "**آن لبرٹی**" (آزادی پر مل کے خیالات کے نام سے مشہور ہے۔ **ہنگری** میں (اس وقت ہنگری، آسٹریا کے دست استبداد میں تھا) **ایوتوس**[۲] نے بھی یہی راستہ اختیار کیا اور **فرانس** میں **ایڈووارڈ لابولے**[۳] نے چند سال بعد ان مصنفین کے خیالات کو جمع کر کے خود اختیار کر لیا۔ اس تحریک کی وجہ ہر وہ شخص بآسانی قیاس کر سکتا ہے جو اُنیسویں صدی اور خصوصاً "شہنشاہی دوم" کے زمانہ میں فرانسیسی نظم و نسق کے متعلق خفیف سی واقفیت بھی رکھتا ہے۔ اس کے بعد **ہربرٹ اسپنسر** نے بھی یہی رخ اختیار کیا (گو اُس نے اپنی سب سے پہلی کتاب **سوشل اسٹیٹکس** (عمرانی سکونیات) میں جو **جان اسٹوارٹ مل**[۴] کے مضمون سے چند سال پیشتر شائع ہوئی تھی اپنے خیالات کا اعلان کر دیا تھا) اور اس کے

---

[۱] Sir William Hamilton

[۲] Eatvos

[۳] Edoward Laboulaye

[۴] بعد کو اُس نے یہ کہا کہ "عمرانی سکونیات" اُس کے پختہ خیالات کا آئینہ نہیں ہے

مقابلہ پر ہکسلے[1] کھڑا ہوا جس نے اس معتدل تعلیم کو "انتظامی عمومیت" کا خطاب دیا۔ یہ نام اسپنسر کو نہیں پسند آیا اور اُس نے "انتظام خصوصی" تجویز کیا جو اس سے زیادہ معتدل ہے لیکن اس قدر ممتاز نہیں ہے۔ "انسان بخلاف مملکت" (مطبوعہ ۱۸۸۴ء) میں اسپنسر نے پھر مملکت کی مداخلت کی مضرتوں پر اپنی رائے ظاہر کی۔ ایک معاملہ میں یعنے ریلوں کے انتظام میں وہ یہ بھول گیا کہ ریلوں کا وجود جزو کل ذاتی ملکیت میں مداخلت کی بنا پر ہے۔ اور یہ کہ اُن پر خاص نگرانی کی ضرورت (خواہ یہ نگرانی پبلک اغراض کا لحاظ رکھکر مناسب طور پر عمل میں لائی جائے یا نہیں) محضاً ایک خاص قیمت ہے جو خاص حقوق کے معاوضہ میں مملکت کو ادا کی جاتی ہے اور اسی لئے اس میں بہر نوع کوئی لازمی بے انصافی نہیں ہے۔ مل کے مخصوص خیالات پر سر جیمس اسٹیون نے اپنی کتاب لبرٹی، ایکوالیٹی، فرٹیرنٹی (حریت، مساوات، اخوت) میں نہایت زور و شور سے تنقید کی لیکن یہ کتاب غیر ضروری مباحث میں اس قدر اُلجھی ہوئی ہے کہ نوجوان نسل کی نظر میں اُس کی اصل خوبی بھی پوشیدہ ہوجاتی ہے۔ کچھ دنوں سے اصل بحث سیاسی سے زیادہ اقتصادی اور معاشری اصول پر ہورہی ہے۔ اور اسی کے ساتھ ساتھ ذاتی ملکیت، اتحاد عمل، نفع میں حصہ لگانا بخلاف لازمی تقسیم اور سرمایہ داری اور دوسرے ایسے ہی مسائل پر بھی بحث ہوتی ہے جن کا ذکر خالی از طوالت نہیں۔ جہاں تک اشتراکیت کے بہت سے مختلف اور متضاد مفہوم کسی مشترکہ مادے سے نکلے ہوئے ہیں وہاں تک یہ بھی کوئی سیاسی نظریہ نہیں ہے بلکہ معاشی اصول کا سیاسی استعمال ہے۔ اسے کسی طرز حکومت سے

بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ:۔ اس کتاب میں اُس نے یہاں تک فرض کرلیا کہ "افراد کو مملکت کے نظر انداز کردینے کا حق" حاصل ہے۔ ایک قدرتی جسم میں جو عضو جسم کو نظر انداز کردینے کی کوشش کرتا ہے اُسے بہت جلد سبق ملجاتا ہے۔ ۱۲

[1] Huxley

[2] دیکھو اُس کی کتاب متھڈ اینڈ ریزلٹس (طریقہ اور نتائج)

کوئی لازمی تعلق نہیں ہے۔ ایک حکومت شخصی یا مذہبی حکومت اشتراکی ہوسکتی ہے اور ایک جمہوریہ اشتراکی کا عکس ہوسکتی ہے۔

اب ہم صرف ایک بات اور کہنی چاہتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ تقلیلی نے مملکت کے عام فعل اور اُس کے مرکزی فعل کے امتیاز کو کافی طور پر نہیں سمجھا۔ بہت سی باتیں ایسی ہیں جو مملکت بطور مرکزی حکومت کے نہیں کرسکتی ہے یا اگر کرے بھی تو ان کا اثر نہیں ہوسکتا، لیکن یہی باتیں مقامی جماعتیں نہایت خوبی سے انجام دے سکتی ہیں۔ لیکن یہ قضیہ مملکت کے کام اور شخصی بلند پروازی کا نہیں ہے بلکہ مملکت کی براہ راست اور تفویض کردہ کارروائی کا ہے ہمبولٹ اور ہربرٹ اسپنسر کے خالص اصول کے بموجب گلاسگو اور برمنگھم کی شہری کونسل کے لئے خود اپنے شہر میں گیس اور آب سانی کا انتظام ہاتھ میں لینا اسی قدر خلاف ہے جس قدر تجارتی بورڈ کا اسی انتظام کو اپنے ہاتھ میں لینا۔ اب یہ امر بالکل واضح ہوگیا کہ خالص اصول انفرادیت کے بموجب تمام قومی اور پبلک عجائب خانوں، تصویر خانوں اور پارکوں وغیرہ کے قیام میں پبلک سرمایہ سے روپیہ نہ خرچ کرنا چاہیئے اور اگر ان کا قائم رکھنا ضروری ہو تو پرائیوٹ فیاضی اور خوشی سے دیئے ہوئے چندوں پر کل خرچ کا انحصار ہونا چاہیئے۔

لیکن اس مسئلہ کے عام نتائج پر میرے نزدیک اس وقت تک پوری بحث نہیں کی جاسکتی جب تک کہ ہم وہی پرانا سوال پھر سے نہ اُٹھائیں یعنے "مملکت کا وجود کس لئے ہے؟" اور گو میں تفصیل کے ساتھ اس کا ثبوت نہیں دیسکتا تاہم میں اپنی طرف سے یہی شہادت دونگا کہ یہی وہ موقع ہے جبکہ ہمیں "ارسطو کی طرف واپس جاؤ" کہنا پڑتا ہے۔ معتدلین ہم سے کہتے ہیں کہ مملکت کا وجود صرف حفاظت کے لئے ہے، ارسطو کہتا ہے کہ اس کی بنیاد حفاظت کی ضرورت پر رکھی گئی تھی لیکن اس کا وجود محض حفاظت کے لئے نہیں ہے بلکہ اور اغراض بھی شامل ہیں۔ بہت سے انسانوں کی زندگیوں کے اس باضابطہ اتحاد عمل میں جسے ہم مملکت کہتے ہیں محض مادی حفاظت ہی مقصود نہیں ہوتی

بلکہ انسانی اور عمرانی زندگی کی تکمیل بھی مد نظر ہوتی ہے۔ مجھے تجربہ یا عقل کی بنا پر اس کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ کسی قوم کی مشترکہ جدوجہد کو سخت اصول و ضوابط کے ساتھ محدود کر دیا جائے۔ مل کہتا ہے کہ ہمیں ذاتی حفاظت سے اس کی حد مقرر کرنی چاہیئے اور اسپنسر کہتا ہے کہ ایجابی ضوابط سے نہیں بلکہ امتناعی ضوابط سے۔ لیکن حفاظت کی حد کہاں ختم ہوتی ہے اور مداخلت کہاں سے شروع ہوتی ہے؟ اگر کسی شخص سے یہ کہنا امتناعی اور مناسب حکم ہے کہ اگر وہ شہر میں ایسا مکان بنائے گا جو سڑک پر آتا ہے تو اُسے سزا دیجائے گی تو یہ کہنا کیوں ایجابی اور غیر مناسب ہو جائے گا کہ اگر وہ مکان بنانا چاہے تو ایسا بنائے جو ذی استعداد لوگوں کو سڑک پر آتا ہوا نہ معلوم ہو؟ کسی شخص کو معمولی حفاظتوں سے بے توجہی کی بنا پر متعدی مرض پھیلانے پر سزا دینا خالص امتناعی ضابطہ ہے اور اس لئے مناسب ہے تو یہ کیوں نامناسب ہے کہ جہاں اس خطرہ کا وجود معلوم ہو وہاں بغیر اس بات کا انتظار کئے ہوئے کہ کوئی شخص متاثر ہو ان حفاظتوں پر اصرار کیا جائے؟ ہربرٹ اسپنسر کی رائے میں مملکت کو ملکیت اور معاہدے دونوں کی حفاظت کرنی چاہیئے۔ اُس کے خیالات سے دو ایک جوشیلے مقلدین یہ استدلال کرکے کہ مملکت کو صرف ملکیت کی حفاظت کرنی چاہیئے[1] اور معاہدوں کو یوں ہی چھوڑ دینا چاہیئے، اپنے اُستاد سے بھی آگے بڑھ گئے اسی پر کیوں اکتفا کیجائے؟ ایک دوسرا شخص یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ قانون دباؤ ہے اور دباؤ قوت ہے اور مملکت کو اپنی قوت صرف قوت کے مقابلہ میں استعمال کرنی چاہیئے۔ یا دوسرے الفاظ میں اشخاص کی براہ راست حفاظت کرنی چاہیئے اور ملکیت کی بھی صرف براہ راست اشخاص کے ذریعہ سے حفاظت کرنی چاہیئے۔ اور اس سے ایک قدم آگے بڑھکر پھر ذرعایا کی کامل آزادی"

[1] تاہم بعض زبردست انفرادیین کو معاہدہ کے تقدس میں خفیف سی دست اندازی کے شائبہ پر بھی غصہ آتا ہے۔ اگر وہ معاہدۂ عمرانی کو کامن ویلتھ کی بنیاد سمجھتے تو یہ معاہدہ ذرا زیادہ قابل فہم ہو جاتا۔ ۱۲

ہابس کی حالت فطری میں فاتحانہ طور پر قائم ہو جائیگی، جو ایک عالمگیر جنگ کی حالت ہو گی۔ میں ہکسلے کا ہمنوا ہو کر جو خالی خولی لفاظ نہ تھا یہ کہنا زیادہ پسند کروں گا کہ حکومت قوم کی مشترکہ عقل ہے اور فلسفی اور مدبّر برک کا ہمنوا ہو کر یہ کہوں گا کہ مملکت "اُن اشیاء میں شرکت کا نام نہیں ہے جو ایک عارضی اور فانی نوعیت کے ساتھ محض خالص حیوانی وجود کے ماتحت ہیں" بلکہ "تمام علوم میں شرکت، تمام فنون میں شرکت اور ہر نیکی میں شرکت اور ہر کمال میں شرکت ہے"۔ اور ہابس کا اس مقولہ میں ہمنوا ہونگا کہ "اعلیٰ قوت کا وجود محض اس لئے ہے کہ عوام الناس کو مرعوب رکھے" لیکن اسکا مفہوم اُس کے مفہوم سے زیادہ غائر اور زیادہ برتر ہوگا اور وہ ایک ایسی شخصیت ہو گی جس کا اقتدار جملہ دنیوی اقتدارات سے بالاتر ہوگا۔

تمت

صحت نامہ تاریخ سیاسیات (پولٹک)

صحیح	غلط	سطر	صفحہ
کیا ہے	کیا	۱۰	۱۳
دوسرے سام	دوسرے پارے	۸	۳۶
گپ شپ کرتا تھا	گپ گرتا تھا	۲۳	۳۹
یقیناً	یقین	۱۴	۶۸
"راہبین"	دوراہبین	۵	۱۰۵
شارحین	مفسرین	۲۴	۱۰۷
دینے	دیتے	۱۴	۱۰۸
وھگ	دھگ	۲	۱۰۹
منغص	منغض	۱۸	۱۰۹
موجود	موجودہ	۲۵	۱۱۲
متھڈس	تھڈوس	۹	۱۱۳
ازمین	ارمین	۴	۱۱۴

تمت